

EMILIO LLEDÓ

Filosofía y lenguaje

Crítica

EMILIO LLEDÓ

Filosofía y lenguaje

Frente a la tradición historiográfica que presentaba la evolución del pensamiento como algo desgajado del lenguaje en que se forma y de la sociedad que lo alimenta, las modernas disciplinas filosóficas han reaccionado intentando demostrar que el pensamiento filosófico se desplaza, progresivamente, hacia el campo del lenguaje, y es posible que en el momento de máxima saturación veamos con claridad que, fuera de la estructura lingüística, no queda ya nada que podamos llamar, coherentemente, «problema filosófico». Resulta, por ello, de particular interés este libro, ya convertido en un clásico, del profesor Emilio Lledó, que a través de la lógica, la analítica o la semántica moderna busca una apertura para conectar con lo que es el fundamento de toda significación y de todo lenguaje: la relación entre hombre y mundo, entre individuo y sociedad.

EMILIO LLEDÓ (Sevilla, 1929) se educó en Heidelberg, donde fue discípulo de Hans-Georg Gadamer. Catedrático de instituto en Valladolid y de Historia de la Filosofía en las universidades de La Laguna, Barcelona y UNED, es miembro de la Real Academia Española. Ha publicado numerosos libros, entre los que cabe destacar *El silencio de la escritura* (1991), que le valió el Premio Nacional de Ensayo, y *El surco del tiempo* (Crítica, 1992 y 2001).

968039

9

EMILIO LLEDÓ

Filosofía y lenguaje



Barcelona

Primera edición en Biblioteca de Bolsillo: septiembre de 2008

Diseño de la cubierta: Jaime Fernández
Ilustración de la cubierta: © Corbis
Realización: Átona, S. L.

Crítica, S. L., Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
e-mail: editorial@ed-critica.es
www.ed-critica.es

ISBN: 978-84-8432-749-3
Depósito legal: M. 33.896-2008
Impreso en España
2008. - BROSMAC, Polígono Industrial 1, calle C, Móstoles (Madrid)

La théorie est conduite par nécessité interne à saisir non seulement le système linguistique dans son schéma et dans son usage pris dans leur totalité comme dans leurs détails, mais aussi l'homme et la société humaine présents dans le langage et, à travers lui, à accéder au domaine du savoir humain dans son entier.

LOUIS HJELMSLEV

... els mots són només per a entendre'ns i no per a [entendre'ls:
són el començament, just un senyal del sentit.

CARLES RIBA

ESTA EDICIÓN

Después de tanto tiempo de su primera edición, el autor de este libro tuvo una extraña sensación, un cierto temor, al comenzar a releerlo con mirada crítica; como si fuera algo que ya nada tiene que ver con él: Un puente que va de la oralidad cálida del pensamiento, de los latidos concretos del tiempo donde fluye, a los surcos de la escritura que nos lo alejan. Es explicable este temor si queremos mirar esa escritura con la objetividad de una obra que, en cierto sentido ya no es nuestra. Pero esa es, en el fondo, una pretensión imposible porque, como se dice más adelante, un libro es un espejo donde el autor se reconoce siempre a sí mismo. Ese reconocimiento se debe, tal vez, a que los libros nos leen también: Son espejos porque nos vemos en ellos y tienen, además, el maravilloso poder de leernos cuando los leemos, de mirarnos, cuando los miramos. Han sostenido, en los surcos de sus líneas, el palpitar del tiempo, y por ello nos miran, nos recuerdan, nos estimulan y hasta nos entienden. Las palabras escritas son espejos; pero también luces que iluminan si sabemos intuir el espacio iluminado, si sabemos movernos, reconocernos, en él.

En el prólogo a la cuarta edición, se había aludido al hecho de que los problemas planteados en él seguían

vivos; pero desde comienzos del nuevo siglo, como he podido comprobar en esta nueva lectura, sus planteamientos han confirmado que más allá del dominio filosófico alcanzan, sin pretenderlo concretamente, un cierto espacio histórico, casi biográfico, en el que alienta todo lo que pensamos y sentimos. Esta comprobación me ha dejado no sé si satisfecho; pero, al menos tranquilo.

Desde hace una decena de años se han agudizado algunas de las cuestiones que se exponen en estas páginas. Seguro que la mínima satisfacción del autor, al enfrentarse con sus propios textos se debe, en este caso, a que todo aquello que tiene que ver con el lenguaje nos lleva siempre a las estructuras esenciales, sustanciales, de los seres humanos. Esa posibilidad de comunicación, de inteligencia, de interpretación, y también de oscurecimiento y manipulación, sigue siendo, como en la época de los sofistas, «el tema de nuestro tiempo». Porque nunca han tenido los seres humanos tantas facilidades para comunicarse y entenderse como hoy y, sin embargo, podrían, a pesar del ruido mediático, estar instalados en el inmenso desierto del silencio y de la desmemoria.

Precisamente esas múltiples vías, esos medios tan sorprendentes y poderosos para hacer fluir las palabras, nos dejan, muchas veces, sin saber lo que queremos decir con ellas. Porque podría ocurrir que hubiéramos perdido la voluntad de decir algo, la pasión por entender, y el gozo de enriquecer e interpretar lo que entendemos. Un pasaje famoso de Nietzsche, en su pequeño escrito «sobre verdad y mentira en sentido extramoral», nos advierte de que la verdad, fundamen-

to de la existencia, podría convertirse en «una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas... y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas, vinculantes. Las verdades —sus palabras—, son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas gastadas... monedas que han perdido su troquelado, y que no son ya monedas, sino simple y aplastado metal». Y esto lo decía, porque su rigurosa formación de filólogo clásico, le había hecho descubrir el latido, el palpitar de las palabras, en su lucha por entender lo que nos dicen, para qué nos sirven, y qué podemos hacer o deshacer con ellas.

En el último capítulo de este libro, en el que se analiza una forma de racionalidad como la cartesiana, se recoge el texto en el que Dercartes afirma que aquello que verdaderamente nos pertenece, aquello que está en nuestro poder, son nuestros pensamientos. Pero los pensamientos se deterioran cuando no es la inteligencia y la pasión por entender lo que nos mueve. Un conglomerado informe de intereses, de miserias, de ofuscamientos y cegueras encharcan el río, el fluir de la vida humana. Pensar sobre el lenguaje que guarda y alumbra nuestros pensamientos, ya que estos son lo que realmente nos sostiene y construye nuestra humanidad, es una tarea de presente y una posibilidad de futuro. Me gustaría que este libro pudiese servir un poco a esta empresa, a esta necesaria casi urgente aventura.

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN

Va camino de los treinta años la publicación de la primera edición de este libro. Treinta años no son muchos para una pequeña obra filosófica, sobre todo si se tiene en cuenta que, a pesar de tantas crisis, y aunque pudiéramos pensar que han envejecido, los libros de los grandes filósofos, escritos hace siglos, siguen todavía en cartel. Por supuesto no se trata de una comparación. No pretendo insinuar, ni siquiera a distancia infinita, que estas páginas puedan acogerse a tan excelentes ejemplos de inmortalidad filosófica como la que desde Platón hasta Nietzsche, por ejemplo, conocemos. Pero, tal vez, esos treinta años sirvan para contemplar cómo un libro que sostiene, cautelosamente, unas determinadas tesis, ha visto confirmadas sus propuestas con una cierta rotundidad. Y no porque su autor posea don profético alguno, sino porque ese concepto, tan romántico, de *Zeitgeist*, de espíritu del tiempo, por así decirlo, se ha manifestado también en el nuestro. Por muy modesta que sea una propuesta filosófica, si no anda muy descaminada, alcanza siempre ese camino real donde conducen todos los senderos del pensamiento, por más que, a ratos, en lugar de desbrozarlo lo enmarañamos.

Corren, según se dice, malos tiempos para la filosofía y el famoso *Zeitgeist* sopla con menos fuerza, y si lo hace apenas alcanza a mover una hoja. Parece, pues,

que las tempestades de ideas andan desalentadas y empiezan a esfumarse ante el horizonte de otras tempestades, confiemos en que no de acero, movidas por algo que ya nada tiene que ver con la mente y con sus delicados productos.

Pero volviendo a *Filosofía y lenguaje*, es verdad que la revolución lingüística de nuestro siglo, que tan rigurosamente ha marcado no sólo a la teoría del lenguaje sino a la filosofía misma, deja ver un claro horizonte de preocupaciones muy fecundas para el pensamiento. Impulsado por tal giro lingüístico, por la necesidad de ampliar el espacio de las formalizaciones que han llevado a la lógica a un sin igual desarrollo, y por las aportaciones de la filosofía analítica, parecía que los problemas de la filosofía del lenguaje sólo podían plantearse en ese marco. Pero el tiempo, no sé bien si bajo la tormentosa apariencia de *Zeitgeist*, nos enseña que hay que mirar a un espacio más dilatado y descubrir, en él, el viejo horizonte en el que alumbraron los primeros análisis sobre el *logos*.

Estos análisis estuvieron sostenidos por una idea fundamental y que siempre, aunque no expresamente, ha alimentado cualquier intento de interpretar el mundo y comunicar los resultados de esa interpretación. La filosofía y la ciencia fueron, en principio, dos formas de lenguaje que pretendían transmitir tales experiencias. La mente que creaba formas de comunicación intuyó, tal vez, que esos saberes, por muy alejados que pudieran parecer del inmediato mundo de la vida, enraizaban en él. Nada que fuese producto del trabajo y de la praxis podía tener otro origen que no radicase en la afirmación de la vida y de los intereses de los hombres. El lenguaje como resultado de una larga elaboración desde la experiencia fue, sin duda, el suelo sobre el que se edificó la parte esencial de la cultura.

Desde él se han levantado la mayoría de sus obras. Semejante construcción, que ha adquirido la forma de los distintos lenguajes que, sobre el natural, configuraba el espacio de la cultura, ha dejado ver las tendencias del existir humano y, al par, ha colaborado a la permanencia y progreso de la vida social.

El lenguaje es, pues, vehículo de transmisión y medio donde se produce la interpretación de nuestra experiencia. La reflexión filosófica sobre el lenguaje, y el engarce que la consciencia lingüística tiene con el desarrollo mental de la especie, ofrece una perspectiva insustituible para analizar las obras del hombre y el camino más firme para realizarlas.

El *logos*, como espacio e instrumento de comunicación y como ámbito teórico donde la memoria conserva una parte importante del tiempo del hombre, se fue construyendo, como decía, sobre esa experiencia del mundo, mediada por los sentidos y sedimentada en la mente. Pero la fuente casi exclusiva de información fue la realidad del vivir y, a partir de ella, la consciencia de que la apariencia fenoménica del mundo, su *ser percibido* exigía continuamente una proyección hacia su *ser entendido* y, en definitiva, hacia el mundo objetivo cuyo *ser* sólo se sustenta en la presencia enigmática, masiva y corporal de su *estar*.

Un libro es como un espejo donde, a pesar de las fluctuaciones de la historia y de las perspectivas de la propia vida, cada autor se reconoce a sí mismo e incluso conoce esos otros motivos, posiblemente extralingüísticos, que determinaron su particular manera de articular, en la escritura, su personal lenguaje.

En un mundo como el nuestro, donde el verdaderamente asombroso imperio de la comunicación que ha llegado a construir un *ser* sin su *estar*, a través de las simples, puras imágenes que, la mayoría de las veces,

lo representan, el cultivo del lenguaje y la continua reflexión sobre él, constituyen una tarea primordial. No sólo porque una reducción del mundo a esas imágenes, frecuentemente manipuladas ideológicamente y tras de las que no existe realidad alguna, convierten al espectador en un personaje tan irreal y sin sustancia como las visiones entre las que se desliza sino, sobre todo, porque sin la presencia del lenguaje y de su mundo especulativo, queda privado del instrumento más importante para su afirmación y, por supuesto, para su siempre lento, problemático, pero imprescindible progreso moral.

Esos años transcurridos, desde la primera edición de este libro, dejan ver, en la historia personal del autor, algunos de los temas que entonces y hoy siguen siendo objeto de ocupación intelectual: la memoria, el universo especulativo que anida en el lenguaje, la estructura de una subjetividad que se hace en la historia y que puede ser estimulada y alentada por las instituciones de la sociedad en la que le ha tocado vivir, la responsabilidad de cada sujeto en la *lengua matriz* que, sobre la *lengua materna*, es capaz de construir los elementos que movilizan su personal habla y, en nuestro caso, el discurso filosófico.

Crece el interés por perfeccionar el sistema de las comunicaciones humanas. Percibimos que el poder sobre el mundo y sobre los hombres consistirá, como casi siempre, en la capacidad de entrar en su mente, y en su posibilidad de juzgar, entender y descubrir. Y vemos, también, que el etéreo imperio de las imágenes y el instantáneo agobio de la información acrecienta ese poder.

Precisamente por ello, la memoria colectiva ofrece más que nunca otra forma de visibilidad, de apertura: la de contraponer la experiencia de lo que hemos sido,

la plenitud del tiempo, la persistencia del ser, al dominio de la pura sucesión de irrealidad, de instantes, paradójicamente, sin tiempo. Esos «nuevos» instantes despiertan sin duda el aliento de cada presente, bajo su acuciante mascarada, y convierten a la vida humana en solitaria, inconexa, presencialidad irreal.

Hoy que se habla de «autopistas de la información» —expresión por otra parte terrible, si pensamos en lo que puede llegar a significar— se precisa un pensamiento que aprenda a analizar y juzgar el contenido que sobre tan veloces medios se desliza. Porque podría ocurrir que tan vertiginosa carrera de noticias estuviese trazada entre los lugares de la nada, entre espacios vacíos donde la mente puede volver a su espeso, originario, conglomerado de instintos.

Naturalmente que las páginas que siguen no tratan de proponer remedios para algo que requiere un continuado y creciente estudio y que, esperemos, va a ser tema de preocupación en el futuro desarrollo de la inteligencia humana; pero entre sus líneas creo percibir un espíritu que sigue vivo en las ilusiones de su autor. Ese espíritu parece confirmar que el aire del pensamiento es, efectivamente, el lenguaje, y que el ritmo pausado de las palabras y el espejo interior en el que se miran y reconocen, es una construcción que nada tiene que ver con el flujo precipitado con que noticias y mensajes nos agobian. Los latidos del corazón marcarán siempre el acompasado medir del tiempo humano, y es desde él desde donde se han levantado las palabras.

EMILIO LLEDÓ

1995

PRÓLOGO

Los trabajos reunidos en este volumen han ido surgiendo como reflexiones en torno a una historia de la filosofía del lenguaje. Esta historia se proyectó, en un principio, como un estudio amplio que abarcase desde los presocráticos hasta la filosofía de nuestro tiempo. El interés de tan largo recorrido no obedecía, sin embargo, a un mero afán erudito por cubrir esta incomprensible laguna en el campo de la investigación filosófica, sino que más bien pretendía romper con una tradición historiográfica que nos ha entregado la evolución del pensamiento como algo desgajado del lenguaje en el que se forma y de la sociedad de la que se alimenta.

El positivismo lógico ha intentado mostrar, con independencia de cualquier estudio diacrónico, los fecundos resultados de un tajante planteamiento formal en estas cuestiones; y la filosofía analítica, por su parte, ha sacado partido también de apretar al máximo el sentido de una proposición, para evitar que el lenguaje se derrame, absurdamente, más allá de los límites de sus propias posibilidades.

El resultado de todo este esfuerzo ha originado en el pensamiento contemporáneo una complicada retícula de términos y problemas, necesaria en parte para situar el frente de los nuevos planteamientos. Hablar hoy de filosofía del lenguaje quiere decir alzarse al ni-

vel de esas discusiones, más o menos especializadas, y moverse por los hilos de esa trama, para ver los que de ellos pueden seguirse, y los que nos llevan a un espacio vacío.

Sin embargo, el presente libro no pretende entrar en las discusiones técnicas sobre el intrincado sistema conceptual de la lógica, la analítica o la semántica moderna, sino buscar una apertura, a través de ellas, para conectar de nuevo con lo que es el fundamento de toda significación y de todo lenguaje: la relación entre hombre y mundo, entre individuo y sociedad.

Se trata, pues, de trazar, en torno a los problemas filosóficos, los límites dentro de los cuales puede empezar a construirse, con holgura, una teoría completa de la significación filosófica. Lo cual no quiere decir que el nivel alcanzado en nuestros días no sea fundamental para llegar a perspectivas más dilatadas; pero, a veces, es conveniente hacer un alto en el camino y, aun a riesgo de volver a un grado de complejidad que parece haber sido definitivamente abandonado, llamar la atención sobre algunas de las cuestiones que plantea ese discutible abandono.

Parece evidente que el pensamiento filosófico se desplaza, cada vez más, hacia el lado del lenguaje, y es posible que esta propensión, cuando alcance su momento de saturación máxima, nos permita ver con claridad que, fuera de la estructura lingüística, no queda nada que podamos, coherentemente, llamar «problema filosófico».

Pero, efectivamente, esta reducción de planteamientos, que facilita cualquier tipo de reflexión, no debe llevarnos a pensar que, aunque el «problema filosófico» quede circunscrito plenamente en la órbita de su expresión, carezca de sentido buscar en otro dominio su origen y justificación. La filosofía es lenguaje;

pero el hecho de que esta afirmación pueda ser cierta prueba que ese lenguaje, en cuanto signo y comunicación, es utilizado por alguien y para alguien. Esta utilización es un ingrediente previo a toda formulación lingüística y una clave imprescindible para alcanzar la total inteligibilidad de una proposición filosófica.

El lenguaje solidifica de cierta manera las experiencias humanas, pero son éstas las que crean, orientan y determinan al lenguaje. Detrás de todos los sistemas conceptuales, tal como han llegado hasta nosotros, podemos descubrir siempre el horizonte real de la naturaleza y de la historia. Incluso, en el momento actual, las motivaciones de nuestras preferencias y de nuestras posibles seguridades teóricas, arrancan de una estructura general en la que estamos insertos y que presta el último y definitivo sentido a nuestras obras y a nuestro pensamiento. La lucha por esta integridad hermenéutica y por mantener despierta, en el seno de la historia, una conciencia crítica que asuma y explique todas sus manifestaciones, es la única y verdadera garantía de progreso. El pasado y el presente filosófico quedan, así, cobijados en el contexto exclusivo, dentro del cual lo que nos dicen es algo y sirve para algo. El tema del lenguaje y el pensamiento adquiere entonces su auténtica dimensión humana, que no es otra que su dimensión real, en la que se expresa plenamente la voz de la historia, y nuestro diálogo con el presente.

CAPÍTULO 1

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE COMO HISTORIA DE LA FILOSOFÍA*

I

La lingüística y la lógica han llevado hoy los problemas del lenguaje, desde el punto de vista formal, a un particular estadio de desarrollo. Esto ha sido causa de que ambas disciplinas se hayan desgajado de un primitivo tronco y hayan alcanzado una total independencia. En el momento, sin embargo, en que una ciencia o un ámbito científico determinado se constituye como tal, parece que pierde sus raíces, a medida que va configurando su estructura abstracta. Ésta es la razón por la que la ciencia que ha conseguido un alto grado de formalización comienza a funcionar, desde ese mismo nivel, con eficacia suficiente como para no necesitar recurso alguno a un estadio primitivo y fundamentador.

La autonomía lograda por las ciencias, debido sin duda a esa formalización, no es un proceso uniforme, sino que, como ya Aristóteles había señalado,[1] sigue un

* Publicado en *Lenguaje y filosofía, Novena Semana Española de Filosofía*, Madrid, C.S.I.C., 1969.

1. Aristóteles, *Metafísica*, 1064 *b* 2-15. Véase también *Metafísica*, 1061 *a* 28 ss.; 1029 *a* 10-15; 1036 *b* 32 ss.; 1077 *b* ss. *De anima*, 431 *b* 15 ss.

orden lógico-ontológico, basado en las diferencias formales que descubre en el objeto en cuestión. Si hay, en consecuencia, tipos de saber, como la matemática, que no necesitan recurrir a niveles distintos, por ejemplo, a la experimentación, hay ciencias, por el contrario, como la física, cuya «recurrencia» a otros niveles constituye una condición imprescindible para la fundamentación del propio.

El problema, sin embargo, es el siguiente: ¿está situada la lógica moderna en un nivel de «recurrencia»? ¿Ha conseguido como lógica matemática un predominio de lo matemático sobre el *logos*? ¿Es lo matemático sustantivo o adjetivo en su constitución esencial? ¿Necesita la lógica formal «sprachliche Grundbegriffe»?[2] En una palabra: ¿es *logos*, en sentido griego, el *logos* de la lógica moderna?

La respuesta a semejantes cuestiones llevaría, en parte, a una reflexión filosófica sobre los últimos principios de la lógica matemática, que quizá se saliera del ámbito de una filosofía del lenguaje,[3] pero dentro de ésta, y en una perspectiva histórica, sería posible llegar a integrar la lógica en un proceso evolutivo en el que pudiera enraizar sin perder la autonomía de su esencial formalismo.

En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*[4] escribe Kant a propósito del seguro ca-

2. Cf. Paul Lorenzèn, *Formale Logik*, Berlín, de Gruyter, 1958, pp. 7 ss. Véase a este respecto la distinción entre «lenguaje completamente formalizado» y «parcialmente formalizado», que establece R. M. Martin, *Verdad y denotación*, Madrid, Tecnos, pp. 32-33.

3. Efectivamente, el problema de una posible «filosofía de la lógica» podría plantearse siempre como especie de la filosofía del lenguaje, o como algo completamente independiente. En el primer caso apenas sería fecunda una referencia a la historia, pero es posible que, como filosofía del lenguaje, tuviese interés esta referencia.

4. Kant, *Kritic der reinen Vernunft*, B. VIII (ed. Schmidt, Hamburgo, Meiner, 1952, p. 14).

mino de la lógica: «Lo más curioso todavía es que, hasta ahora, no ha podido dar un paso hacia adelante, y, en principio, parece cerrada y concluida.» Una implícita perspectiva histórica está aludida en esta formulación kantiana, a la que han pretendido responder indirectamente Prantl,[5] Scholz,[6] Bochenski,[7] Kneale.[8]

Estos esfuerzos que representan, con distinta fortuna, el logro de una perspectiva histórica en la evolución de la lógica, no han tenido réplica en un dominio mucho más vasto y fecundo como el de la filosofía del lenguaje. Las razones de este abandono son muy diversas, y una de las que suelen aducirse es la evidente modernidad de esta disciplina en comparación con la lógica. Sin embargo, «el problema filosófico planteado en torno al origen y esencia del lenguaje es tan antiguo como el de la esencia y origen del ser».[9] Por lo tanto, cabe afirmar que la historia del logos podría haber tenido una historia paralela a la historia del ser, y aun en el caso de que esto no fuera así, sus diferencias representarían siempre un contraste fecundo. Establecida esta perspectiva histórica, ganaría el pensamiento un nuevo ámbito y fundamentación, que podría servir de referencia a ciertas tesis de la filosofía contemporánea debidas, sin duda, a un lento pero creciente interés por la historia del logos: «La inseparabilidad de palabra y cosa es, pues, en una u otra forma, postulado de todas

5. Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, S. Hirschel, 1855-1870, 4 vols.
6. Heinrich Scholz, *Abriss der Geschichte der Logik*, Friburgo-Munich, Albert, 1959².
7. I. M. Bochenski, *Formale Logik*, Friburgo-Munich, Karl Albert, 1956. (Hay trad. cast.)
8. William y Martha Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1966³. (Hay trad. cast.)
9. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1956, p. 55. (Hay trad. cast.)

las épocas culturales positivas, y la separación entre palabra y cosa el comienzo del escepticismo y del relativismo.»[10] El problema consiste, sin embargo, en lo que entienda Urban por «separación». El definir lo positivo y lo negativo de una época por el grado de integración con que se entienda el logos, requiere un detenido análisis de sus estructuras, de sus necesarias implicaciones y de su inseparabilidad. No es inexacto, con todo, el centrar la reflexión en torno al lenguaje sobre el problema de su grado de relación con las cosas, porque, precisamente, ha sido de este planteamiento de donde ha arrancado la filosofía del lenguaje. El arco tendido entre el *Crátilo* de Platón y el *Tractatus* de Wittgenstein conserva una esencial conexión sobre la base de ese planteamiento, del que la lógica, por ejemplo, no es más que la decidida y fructífera radicalización de uno de sus extremos.

Por eso, un detenido examen de los puntos de inflexión de tal arco es uno de los más necesarios trabajos en el campo de la historia de la filosofía. Ya en 1923 se quejaba Cassirer[11] de la ausencia de una exposición de la historia de la filosofía del lenguaje, y citaba el hecho de que en la edición del *Überweg* de 1920, al lado de numerosos trabajos sobre historia de la ética, estética, metafísica, etc., no se incluía ni un solo título sobre historia de la filosofía del lenguaje.[12] Únicamente la filosofía del lenguaje en la Antigüedad ha merecido en el siglo pasado dos detallados estudios, de Lersch[13] y

10. Wilbur M. Urban, *Lenguaje y realidad*, México, FCE, 1952, p. 15.
11. *Op. cit.*, p. 55, n. 1.
12. En la edición de 1926, que sigue a la manejada por Cassirer se observa la misma laguna. Este vacío parece que va a dejarse sentir también en la reelaboración que de esta obra prepara la editorial Benno Schwabe de Basilea.
13. L. Lersch, *Die Sprachphilosophie der Alten*, 3 vols., Bonn, H. B. König, 1838-1841.

Steinthal;[14] sobre todo el de este último sigue siendo un trabajo fundamental.

En nuestro siglo no se ha publicado una obra que pueda compararse a las anteriormente citadas. Este hecho es tanto más lamentable cuanto que el análisis del pensamiento lógico, por un lado, y el nacimiento y desarrollo de ciertas disciplinas como la fenomenología, la semántica, etcétera, por otro, han logrado perspectivas desde las que es posible esclarecer nuevamente las viejas cuestiones.[15] El único estudio que, sin llenar completamente esta laguna, se aproxima a una exposición completa, es el de Hans Arens.[16] Esta obra mezcla, sin embargo, problemas exclusivamente lingüísticos con cuestiones filosóficas, en una antología unida por una leve explicación teórica del antologista.[17]

En un plano filosófico, la mejor aportación a esta historia del logos la constituye todavía el capítulo primero de la primera parte del libro de Cassirer.[18] Pero la

14. H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, 2 vols., Berlín, Dümmler, 1890-1891.

15. Meritoria, en este sentido, aunque, a veces, muy arbitraria, es la labor desarrollada por el catedrático de la Universidad de Friburgo-Br. J. Lohmann en su revista *Lexis. Studium zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung*, publicada desde 1948.

16. Hans Arens, *Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart*, Friburgo-Munich, Karl Albert, 1955. Otro trabajo de este tipo, aunque exclusivamente antológico y partiendo de Locke, es el de Heinrich Junker, *Sprachphilosophisches Lesebuch*, Heidelberg, Winter, 1948. Son muy valiosas las dos obras de André Jacob, *Points de vue sur le langage*, París, Klincksieck, 1969, y *Genèse de la pensée linguistique*, París, Colin, 1973.

17. A pesar de que este libro es, hoy, lo más completo que se ha publicado y está enriquecido con una copiosa bibliografía, las interpretaciones del autor son bastante discutibles; W. Porzig, p. e., ha expresado ante ellas una cierta reserva. Véase *Das Wunder der Sprache*, Berna, Francke, 1957[8], p. 398. (Hay trad. cast.)

18. *Op. cit.*, I, pp. 55-123. Es interesante también, para el planteamiento del problema con posterioridad a 1923, fecha en la que se publica la exposición de Cassirer, el artículo de Karl Otto Apel, «Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie» (*Philosophische Rundschau*, VII, 3-4, 1959, pp. 161-184).

tesis de este autor de que el lenguaje es una «forma» simbólica, y de que la forma es el objeto fundamental de la investigación, limita en exceso el campo del lenguaje.[19]

Una nueva reflexión sobre estas cuestiones tiene, pues, que repetir los pasos fundamentales dados en la investigación de la estructura y peculiaridad del lenguaje, ampliando su propio horizonte. Precisamente esta ampliación, contra lo que pudiera parecer, es la que permite dar cabida y fundamento a las modernas formalizaciones, si es que éstas pretenden conservar aún algún parentesco, por muy lejano que sea, con el logos.

II

Que «el lenguaje es el último y más profundo problema del pensamiento filosófico»,[20] no es una afirmación referida sólo al pensamiento contemporáneo. En los comienzos de la filosofía occidental, Platón dedicó un diálogo, el *Crátilo*, a un examen de algunos problemas del logos. El *Crátilo* constituye, históricamente, la primera piedra en el vasto edificio de la filosofía del lenguaje. El hecho de que Platón dedicase todo un diálogo a estas cuestiones no representa, sin embargo, un caso aislado en el mundo griego. Jenofonte[21] nos cuenta cómo, en un banquete en Atenas, los comensa-

19. Cf. Hans G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, pp. 381-382. Una crítica a la concepción de Cassirer emprende también R. Hönigswald, *Philosophie und Sprache Problemkritik und System*, Basilea, Falke, 1937, 461 pp. Recientemente ha comenzado a publicar Eugenio Coseriu sus cursos de historia de la filosofía del lenguaje profesados en la Universidad de Tubinga: *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, I, II, Tubinga, 1970, 1972.

20. Wilbur M. Urban, *op. cit.*, p. 13.

21. *Memorabilia*, III, 14, 2.

les se entretenían discutiendo sobre los usos auténticos de las palabras. La influencia intelectual de los sofistas se basaba, precisamente, en un análisis de las posibilidades teóricas del logos puestas al servicio de la práctica. Las especulaciones sofísticas debieron, en parte, motivar el estudio que Platón emprende. Una lectura detenida del *Crátilo* nos permite ver, en función de la sofística y contra ella, un empeño por liberar al pensamiento de la estrecha relación entre palabra y cosa, proyectándolo sobre el *eidos*. Al orientar de esta manera el ser del lenguaje, se pretendía liberarlo de las limitaciones y confusiones del *onoma*. Ésta es una de las razones por las que el *Crátilo* plantea, de manera tajante, su búsqueda del logos entre la doble y antagónica estructura de *nomos* y *physis*. Pero la pregunta sobre el ser del logos no se hace directamente a éste, sino al *onoma* y, en este sentido, es justo que, bajo el título del diálogo, los antiguos editores colocasen «sobre la exactitud de los nombres».

Parece que, a través de las discusiones sofísticas, se ha perdido la fe en la seguridad de las palabras, y una corriente de escepticismo, unida a un deseo de fundar en algo más firme el ser del lenguaje, recorre las páginas del *Crátilo*. La pregunta que incesantemente se nos hace en el diálogo es: ¿Pueden llevarnos las palabras al conocimiento de las cosas? No podía expresarse de manera más clara la antigua confianza en el *onoma*: «El nombre es un instrumento que nos muestra y nos analiza la realidad.»[22] Por consiguiente, entre la realidad expresada y su expresión tenía que existir una relación objetiva, real y ontológicamente fundada. La cita platónica no descansa, sin embargo, en el *onoma* ni en su poder diacrítico o manifestativo, sino en la

22. *Crátilo*, 388 *b*.

ousia, en las cosas. Ahora bien, esta relación entre palabra y cosa tenía que poseer una justificación y un fundamento. ¿De dónde viene esta relación? ¿Por qué razón el que dice las palabras dice también, en cierto sentido, las cosas? Dos tesis se enfrentan aquí como posibles soluciones al problema:

a) Las palabras tienen una relación natural (φύσει) con las cosas.
b) Las palabras son denominaciones arbitrarias, y sólo el acuerdo y la ley (νόμῳ) han hecho que tengan relación con las cosas.

El sentido de la afirmación sobre la relación natural de palabra y cosa es una posición que puede parecer extraña. ¿Cómo hay que entender aquí *physis*? ¿Con la misma significación que los primeros filósofos presocráticos? En primer lugar, y en relación con el problema del lenguaje, *physis* quería decir que la palabra nos ofrece exactamente la «naturaleza» de su objeto. Por eso no quedaba lejos de esta explicación aquella otra, unida a las supersticiones populares, según la cual si la palabra tenía algún poder o fuerza mágica, esto era φύσει. Pero tal concepción no podía sostenerse en el pensamiento filosófico y ese ofrecimiento del objeto que el *onoma* nos hace tenía que poseer más sólido fundamento. Algunos precedentes a la formulación platónica encontramos en el pensamiento griego. Según nos refiere Proclo, en su comentario al *Crátilo*,[23] al ser preguntado Pitágoras sobre qué es lo más sabio contestó que el «número» y, en segundo lugar, aquel

23. Procli Diadochi, en *Platonis Cratylum Commentaria*, ed. Georgius Pasquali, Lipsiae, Teubner, 1908, p. 6. Véase también del mismo Proclo el *Comentario al Timeo*, II, 84 E.

que puso nombres a las cosas. Sin embargo, esta función no puede ejercerse de un modo arbitrario, ya que los nombres son imágenes de formas superiores del conocimiento y, por lo tanto, para acertar en dar nombre a las cosas, hay que tener en cuenta la «razón» y la «naturaleza» de la realidad. Pero *physis* no significa en la concepción pitagórica *la naturaleza de las cosas* en su contenido material y visible, sino la *naturaleza de la razón*. Las palabras son naturales porque son racionales.[24]

Otro sentido del término *physis* lo encontramos en relación con la medicina. También las palabras son «productos de la naturaleza».[25] Igual que los animales emiten sonidos espontánea y naturalmente, el hombre posee una facultad de formar conceptos que corresponde a la realidad natural.[26]

Frente a la tesis de la *physis* se sitúa la sofística al destacar el convencionalismo del lenguaje. Si las palabras tuvieran, de hecho, algo «natural», esta naturaleza se comunicaría necesariamente a la comprensión de lo hablado, y no habría así posibilidad de un falso comprender. Por consiguiente, al carecer el logos de este

24. Cf. Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik* (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 3), Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, pp. 21 ss. Sobre el sentido de la dualidad *nomos-physis* y los cambios en su significado es fundamental H. Steinthal, *op. cit.*, I, pp. 44-79.

25. Cf. Theodor Gomperz, ed., *Die Apologie der Heilkunst*, Leipzig, 1910, pp. 36 ss. Un sentido parecido a éste, que nos recuerda a Demócrito, encontramos en Platón, *Leyes*, 892 *c*.

26. E. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 25 ss., alude a otras teorías sobre *physis*, entre ellas la relacionada con la doctrina de los elementos, y que Platón recogerá en el *Crátilo*. Un amplio estudio sobre este concepto puede verse en F. Heinimann: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jh.* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, ed. por B. Wyss, I), Basilea, 1945. Además, D. Holwerda, *Commentatio de vocis quae est* φύσις *vi atque usu praesertim in graecitate Aristotele anteriore*, Groninga, 1955.

poder «natural», se puede forzar su significado; si las palabras no *dan* en las cosas, sí pueden *dar* en el ánimo de los que las escuchan, y provocar en ellos reacciones y sentimientos dirigidos por la voluntad de quien les habla. Por consiguiente, hay un «arte de las palabras»,[27] que las ordena y analiza para servir de instrumento de persuasión. Estas ideas de los sofistas no se apoyaban, en el fondo, en una concepción de la palabra que tuviese su fundamento y sentido, φύσει, o sea «por naturaleza», sino νόμῳ, «por ley». Idéntica concepción sobre el convencionalismo del lenguaje sostiene Demócrito, a quien, por cierto, se considera el fundador de esta teoría,[28] si bien sus fundamentos son muy distintos de aquellos en los que se basaban los sofistas.

Éstos eran, esquemáticamente, los planteamientos del antiguo antagonismo que Platón recoge en el *Crátilo*. Sócrates, criticando ambas posturas, parece no decidirse en esta alternativa. Esta indecisión encontrará una explicación posterior en otros escritos platónicos, en donde, por salvar la independencia y superioridad del pensamiento, Platón criticará el lenguaje y su fijación por medio de la escritura.[29]

Pero el esfuerzo que el *Crátilo* lleva a cabo por interpretar dialécticamente ambas tesis, expresa claramente la importancia del problema. Por eso, no debe

27. Platón, *Fedro*, 261 *a*. Cf. Gorgias, *Alabanza de Elena* (*Diels*, II, 290, 15 ss.). Para los problemas de la retórica sofística, véase la obra fundamental de Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrundert v. Chr. bis in die Renaissance*, I, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1958[5], pp. 63-126.

28. Cf. frag. 26 (*Diels*, II, 148). También Parménides parece haber defendido lo mismo, véase el frag. 19 (*Diels*, I, 245).

29. Cf. carta VII, 341 *d ss*. *Fedro*, 274 *c ss*. Un interesante trabajo sobre esta cuestión es el de Wilhelm Luther, «Die Schwäche des geschriebenen Logos» (*Gymnasium, Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung*, 66, núm. 6, 1961, pp. 526-548).

sorprender el que dos terceras partes del diálogo estén dedicadas a un estudio etimológico de un gran número de vocablos griegos.[30] Sólo considerando a las palabras mismas como organismos naturales que nos descubrían su esencia, podía, de hecho, llegarse a una solución sobre el ser del lenguaje.[31] Claro está que Platón no llega a analizar científicamente las etimologías; sin embargo, el hecho de que diese tanta importancia a este tema hace suponer que consideraba fundamental el poder construir una ciencia de la palabra.[32] Al no poder hacerlo, Platón buscará en el puro pensamiento la solución de este problema. El *onoma*, tal como se nos presenta en la carta VII,[33] ocupa el grado inferior del conocimiento, pero el mismo Platón reconoce que hay

30. Es incomprensible que este famoso apartado etimológico sea interpretado por muchos investigadores como un juego de Platón, así, p. e., H. Gauss, *Handkommentar zu den Dialogen Platos*, II, 1, Berna, Lang, 1956, p. 206. Albin Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Berna, Francke, 1958, p. 492. Por no citar más de dos ejemplos. Por supuesto que la misma opinión sostienen Praechter en *Friedrich Überwegs Grundiss der Geschichte der Philosophie, I, die Philosophie des Altertums*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1957[14], p. 257 («vielleicht persiflierendes Spiel»), U. v. Wilamowitz, *Platon*, I, Berlín, Weidmann, 1929, pp. 295 ss., Cassirer, *op. cit.*, p. 62. Frente a esta opinión, entre otros, Max Leky, «Plato as Sprachphilosoph. Würdigung des platonischen Kratylos» (*Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, X, 3), Paderborn, Schöningh, 1919, pp. 85 ss. Un sugestivo planteamiento de esta cuestión presenta Peter R. Hofstäter, «Vom Leben des Wortes. Das Problem an Platon Dialog *Kratylos* dargestellt» (*Erkenntnis und Besinnung*, 11), Viena, Braumüller, 1949, principalmente el cap. I, donde se critica la bibliografía sobre esta discusión.

31. Que en la Academia era corriente plantearse problemas etimológicos, nos lo recuerda Cicerón, *Academica*, I, VIII, 32, «Verborum etiam explicatio probatur, id est, qua de causa quaeque essent ita nominata, quam ἐτυμολογίαν apellabant».

32. Cf. Steinthal, *op. cit.*, p. 99. También M. Leky, *op. cit.*, p. 85.

33. 342 *b*. Además, *Leyes*, 895 *d*. Sobre el problema del conocimiento en la carta VII, véase J. Stenzel, «Über den Aufbau der Erkenntnis im VII. platonischen Brief» (*Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*. Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1956, pp. 85-106), aunque no estudia los dos grados inferiores del conocimiento, que se relacionan con el lenguaje, y centra todo su interés en el tercer grado, el εἴδωλον.

que servirse de él para ascender en la escala del saber. Aquí, sin embargo, no preocupa ya el problema de los nombres en sí mismos, como algo que puede presentar en su propia estructura y composición elementos interesantes al investigador. El nombre constituye un todo indivisible, que funciona sólo como un ingrediente de una unidad más amplia, que es la ἐπιστήμη. El viejo tema del *Crátilo* ha desaparecido y las palabras han quedado, como parecía deducirse de algunos planteamientos pitagóricos, proyectadas hacia el εἶδος.[34] En el *Crátilo*, es el mismo lenguaje el que es objeto primordial de investigación, y en él encontramos, por primera vez, un sostenido empeño por ver si «los símbolos del lenguaje no podrían situarse, como verdaderos conceptos originarios, en la raíz misma de su sistema ontológico».[35] El resultado fue negativo, como Platón mismo confiesa al final del diálogo,[36] pero con ello quedó establecido un fundamento para la ciencia de la etimología, y una nueva perspectiva, esencialmente óntica, para penetrar en la sustancia del logos. Al proceder así, Platón destacó un aspecto fundamental de la filosofía del lenguaje: el problema de su contenido frente al problema de su forma, que hoy, a pesar de la crisis sufrida en relación con las dificultades para construir una semántica estructural, parece haberse superado.[37]

34. Cf. E. Hoffmann, *op. cit.*, p. 23.

35. Hermann Diels, «Die Anfänge der Philologie bei den Griechen» (*Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik*, XXV, 1910, p. 7).

36. *Crátilo*, 439 *b*.

37. Cf., p. e., Wilhelm Luther, *Weltansicht und Geistesleben. Versuch einer wissenschaftlichen Grundlegung der philosophischen Sprachanalyse an Beispielen aus der griechischen Geistesgeschichte von Homer bis Aristoteles*, Gotinga, Vandenhoeck-Ruprecht, 1954, p. 7.

III

La concepción aristotélica del lenguaje presenta, frente a la platónica, un peculiar punto de vista. Más próximo a nuestra idea genética del idioma, Aristóteles no se interesa tanto por la búsqueda de la esencia del lenguaje, cuanto por su funcionamiento, por las posibles relaciones que pueden establecerse entre palabras. En este sentido, es el auténtico creador de la lógica. Por ello, sin embargo, su aportación a la filosofía del lenguaje en cuanto tal queda limitada, al centrar todo su interés en el aspecto funcional del logos.[38] Su pensamiento, que partía del concepto de *energeia*,[39] tenía que proyectarse dinámicamente. Por eso su misma interpretación del logos quedó integrada en una estructura lógica que, si bien no permitía sacar de las palabras la explicación de las realidades que significaban, podía, sin embargo, descubrir en ellas unos determinados comportamientos, sostenidos en un particular modo conceptual de referencia a la realidad.[40] El lenguaje es, por lo tanto, un símbolo, y este símbolo es, primeramente, representación en nosotros mismos, y sólo en segundo lugar dice referencia a las cosas. En esta interiorización del logos se da un paso decisivo para la construcción de una lógica formal.[41] Un intere-

38. Al considerar, además, a la lógica como algo que no era esencialmente filosófico, abandonó el problema filosófico del lenguaje, o, al menos, no le dedicó especial interés. Cf. W. Jäger, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual* (versión española de J. Gaos), México, FCE, 1947, p. 61.

39. En este sentido, véanse las interpretaciones de Walter Bröcker, *Aristoteles*, Frankfurt, Klostermann, 1957, 2.ª ed., pp. 176-212.

40. Aristóteles, *De Interpretatione*, 16 *a* 3-4.

41. El problema de en qué sentido hay que entender el formalismo de la lógica aristotélica es una cuestión actualmente muy debatida, y cuyos puntos de vista están hoy condicionados por la ausencia de trabajos renovadores sobre filosofía del lenguaje. H. Scholz, *op. cit.*, pp. 3-5, pretende

sante ejemplo que expresa claramente las características del logos aristotélico lo encontramos en el término τό ἀνάλογον. En forma neutra con artículo no aparece en Platón. En este autor sólo tenemos un texto,[42] en donde surge el término ἀνάλογα en relación con σύμμετρα y en un sentido ontológico. Por el contrario, en Aristóteles, que crea el término, lo hallamos a lo largo de toda su obra, y no sólo en sus escritos lógicos. Esta simple diferencia cuantitativa nos lleva a reflexiones de índole cualitativa, porque no podemos entender dicho término si no alcanzamos un nuevo estadio en la concepción del logos. Para Aristóteles esta palabra es, esencialmente, relación, armonía, concordancia. Esto, a su vez, es movimiento, unión de extremos, agrupación y organización. En definitiva, composición. Claro está que aquí parece establecerse una cierta semejanza con la dialéctica platónica. Sin embargo, la diferencia es radical. La dialéctica platónica es un proceso ontológico; la forma sirve únicamente para enfrentar diversos contenidos, que, a su vez, van modificándose y alternándose en esa forma. La lógica aristotélica, por el contrario, expresa las relaciones conexivas entre formas; es una lógica de significantes más que de significados, que se fija, sobre todo, en la *semejanza* o *desemejanza* entre términos, más que en los términos mismos.

La diferencia que existe entre Platón y Aristóteles puede ejemplificarse en las definiciones que ambos

---

precisar lo «formal» en Aristóteles y su peculiaridad frente al formalismo posterior. Dos trabajos importantes sobre este tema son los de Hans Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the standpoint of modern formal Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1957², y Günther Patzig, *Die aristotelische Syllogistik*, Gotinga, Vandenhoeck-Ruprecht, 1959. (Hay traducción inglesa.)

42. *Timeo*, 69 *b*. Cf. el *Lexicon platonicum* de F. Ast, donde podemos comprobar el escaso empleo de vocablos compuestos sobre este término.

dan de *onoma*. En Platón, como ya se vio anteriormente, el *onoma* es un instrumento que nos «enseña» (διδασκαλικόν) algo de la substancia; que pretende abrirnos la comprensión de la realidad, o, por lo menos, que constituye un peldaño en el progreso hacia ella. En Aristóteles, en cambio, y al comienzo del *De Interpretatione*,[43] encontramos la siguiente definición: «Ὄνομα μέν οὖν ἐστὶ φωνή σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου.» («El nombre es un sonido significativo mediante un acuerdo, y sin tiempo.») El *onoma* está aquí caracterizado como φωνή y, por lo tanto, como representación. Al determinarlo así, se destaca el sentido primordialmente conceptual. Σημαντική tiene, además, un carácter simbólico, frente a lo que suele creerse.[44] Pero, sobre todo, hay algo esencial de esta definición: mientras la platónica parecía buscar la substancia y quedaba delimitada así por la *ousia*, la aristotélica se presenta acompañada por una determinación exclusivamente formal ἄνευ χρόνου.

Esta diferenciación con que Aristóteles distingue ὄνομα de ῥῆμα, por ejemplo, marca un paso decisivo en la consideración del lenguaje. Aquí estamos ya más cerca de la gramática que de la filosofía, y esa ausencia de temporalidad, con que Aristóteles especifica el *onoma*, en lugar de ser una caracterización proyectada hacia el lenguaje en general, y, desde ahí, hacia las cosas, es una relación entre los elementos del λόγος ἀποφαντικός.

43. 16 *a* 19-20.

44. Efectivamente, acostumbrados a considerar la semántica como conciencia de las significaciones y sus cambios, olvidamos que, para los griegos, σημαίνω significaba, más bien, «poner una señal» (Heródoto, 2, 38), «hacer un signo» (*Ilíada*, 16, 172; *Odisea*, 22, 450). Tenía, pues, un sentido arbitrario y, por lo tanto, conceptual y acordado. De ahí el frecuente empleo de este verbo como término militar, p. e., Tuc., 284; 7, 50; Jenofonte, *Anábasis*, 4, 3, 29; 4, 2, 1, etc.

A pesar del predominio lógico en el análisis del lenguaje, hay, sin embargo, un fundamento ontológico, que consiste en la relación que los στοιχεῖα tienen como momentos constitutivos del ser. Toda la estructura ontológica de la realidad repercute, en cierto sentido, en la estructura lógica del lenguaje. Con gran precisión ha expresado Hoffmann este hecho:[45] «De la idea aristotélica de los momentos del ser se ha alimentado hasta hoy toda la historia del lenguaje; de la idea del "Sustrato" (el sonido como ὑποκείμενον, causa material), la fonética; de la *causa movens*, la lingüística; del *Eidos* aristotélico, la morfología; del *Telos*, la filosofía del lenguaje. Todos son caminos que nos llevan al lenguaje.»

Pero la superación de la lógica arcaica que Aristóteles llevó a cabo con su descubrimiento de las leyes silogísticas desprendió el problema de la lógica de la matriz del logos. La autonomía lograda hizo del logos un instrumento conceptual, purificado en parte del lastre de contenidos que no fueran lógicos esencialmente. Pero con esto se perdió el sentido de la totalidad, que es el objeto adecuado para toda auténtica filosofía del lenguaje.

Una vuelta a posiciones «naturales» en la consideración del lenguaje la representan los estoicos. En ellos se plantea de nuevo la antigua distinción νόμῳ-φύσει, afirmando que el lenguaje, como fruto de las representaciones humanas, tiene un vínculo natural con las cosas. Su idea del lenguaje constituye un momento fundamental, sobre todo en el desarrollo de la gramática; pero, además, con su vuelta al antagonismo del *Crátilo*, trajeron a la filosofía del lenguaje una serie de problemas semánticos nuevos.[46]

45. Ernst Hoffmann, *op. cit.*, p. 78.

46. Cf. sobre estos temas, que ahora no pueden detallarse: Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, I, Gotinga, Vanden-

IV

El nominalismo representa en la historia del pensamiento medieval un violento ataque a la lógica aristotélica, tal como la habían concebido, hasta ahora, los escolásticos. Esta lógica había llegado, en muchos casos, a un grado tan absurdo de formalismo, que era preciso un nuevo escepticismo para permitir, desde él, asegurar otra vez la fe en el lenguaje. Lo que muchos humanistas del renacimiento iban a criticar también en la lógica escolástica, no era sólo el pseudoformalismo en el que incurría, sino, además, el que ese formalismo, que sólo tiene justificación en las esferas exclusivamente lógicas del lenguaje, había invadido el ámbito total de éste. Al destacarse principalmente en el lenguaje su constitución lógica, su poder conexivo, su estructura relativa y absorber estas características las demás estructuras del logos, vieron, tanto nominalistas como renacentistas, un alejamiento total de la realidad y una pérdida de aquello que podía fecundar toda especulación abstracta. Con la vuelta al logos y a las cosas, con la supresión de los «entia sine necessitate», se recobraba de nuevo el principio platónico del *Crátilo*, «aprender las cosas sin las palabras»,[47] o, al menos, sin los nombres tal como éstos habían quedado después de varios siglos de «dialéctica.» No se haría, sin embargo, justicia a este período si en su caracterización general y esquemática no se tuviese conciencia de que

---

hoeck-Ruprecht, 1948, especialmente pp. 32-63. También el mismo autor «Die Begründung der abendländishen Sprachlehre durch die Stoa» (*N. G. G., Philosophische-historische Klasse*, I, N. F. III, 6, 1939). A Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens. Leurs rapports avec la logique d'Aristote et la logique et la pensée contemporaines*, Lausana, 1949.

47. *Crátilo*, 438 *e*.

con ello se llega a una violenta simplificación.[48] Por eso hay que referirse a la semántica como una disciplina que tuvo gran auge en la Edad Media y que compensó, en cierta manera, la ausencia de otras preocupaciones lingüísticas, que ya los griegos habían tenido y que, por distintas razones, no encontraron resonancia en este período. Este aspecto semántico aparece, sobre todo, en una serie de *Tractatus de modis significandi*, muchos de ellos inéditos y que, en parte, han sido estudiados por Grabmann.[49] Estas obras no se diferenciaban mucho en su estructura de las antiguas gramáticas, pero en ellas se trataban las partes de la oración como «modos de significación» o de referencia a diversos aspectos del ser y el pensamiento.[50] Sobre la base de las categorías aristotélicas, estos autores encontraron que había partes de la oración que también entraban dentro de estas categorías; así, el nombre era *substantia cum qualitate*; el verbo, *actio vel passio; substantia sine qualitate*, el pronombre, etc. Con esto se trascendía el aspecto meramente lógico o conexivo, y se alcanzaba una dimensión ontológica y significativa. A muchos siglos de distancia encontraremos un es-

48. C. Prantl, en su *Geschischte der Logik*, anteriormente citada, ha dedicado tres volúmenes a exponer parte de la lógica medieval. Véase además M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Sprachphilosophie des heiligen Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie*, Paderborn, 1937.

49. Martin Grabmann, «Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik» (*Mittelalterliches Geistesleben*, I, Munich, 1926, pp. 104-146); del mismo autor: «De Thoma Erfordiensi auctore grammaticae quae Joanni Duns Scoto adscribitur speculativae» (*Archivum Franciscanum Historicum*, 15, 1922, pp. 273-277). Como se sabe, esta obra sirvió de tema a la *Habilitationschrift* de Heidegger, realizada bajo la dirección de Ricker. Heidegger la atribuía, como era frecuente, a Duns Scoto, y así el trabajo se titula *Die Kategorien und Bedeutungslehre Duns Scotus*, Tubinga, 1916. Otros tratados *De modis significandi* se deben a Michael de Marbas, Siger de Courtrac, Juan de Dacia, Thomas Ockam, etc.

50. Cf. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, París, Payot, 1952², p. 406. Véase también Hans Arens, *op. cit.*, p. 36.

fuerzo semejante, condicionado, por supuesto, a otras perspectivas, en los trabajos de Lipps,[51] que pretenden ganar para la lógica aspectos no formales y, por ello, más conservadores del carácter unitario y sustantivo del logos.

V

En los comienzos de la semántica como disciplina independiente se encuentra John Locke.[52] Con Locke empieza también una época fundamentalmente crítica en la filosofía del lenguaje. Ya no se trata de justificar el fenómeno lingüístico desde la lógica o la ontología, sino, sencillamente, desde la psicología y, más exactamente, desde el hecho mismo del habla. Este problema no es, pues, meramente lógico, sino que arrastra consigo todo el proceso del pensamiento. Locke ha formulado con claridad este hecho:[53] «I began to examine the extent and certainty of our knowledge. I found it had so near a connexion with words that, unless their force and manner of signification were first well observed, there could be very little said clearly and pertinently concerning knowledge, which, being conversant about truth, had constantly to do with propositions. And though it terminated in things, yet it was, for the most part, so much by the intervention of words, that they seemed scarce separable from our general knowledge.»

51. Cf. Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1959²; además, *Die Verbindlichkeit der Sprache, Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1958².

52. Cf. *An Essay concerning Human Understanding*, cuyo libro tercero está dedicado exclusivamente al estudio de las palabras desde el punto de vista semántico. Cf. Heinz Kronasser, *Handbuch der Semasiologie*, Heidelberg, Winter, 1952, p. 28.

53. Locke, *op. cit.*, libro III, cap. 9, sec. 21.

Este pasaje de Locke representa, pues, un paso decisivo y renovador en la comprensión del lenguaje. En él se afirma:

a) Conexión esencial entre pensamiento y expresión.
b) Necesidad de un análisis total del fenómeno del lenguaje para penetrar en la estructura del conocimiento.
c) El conocimiento está orientado hacia la verdad, que se expresa en forma de proposiciones.
d) Las palabras intervienen de una manera decisiva en la orientación del pensamiento hacia las cosas.
e) La función *significativa* del lenguaje es fuente de su función eidética.

Este punto de partida de Locke, que puede considerarse como fundamentación de una «lógica no formal» y que en Alemania había de dar origen a la *Erkenntnistheorie* o a la *Wissenschaftslehre*,[54] alcanza su máxima estructuración y desarrollo en la *lógica* de John Stuart Mill, cuyo título es ya suficientemente significativo.[55] Pero, aparte de la influencia más o menos patente que la obra de Locke pueda haber ejercido en el pensamiento posterior, es evidente que ya en ella hay una renovación en el modo filosófico de objetivar y comprender el fenómeno del lenguaje. Esta renovación, en el fondo, no tiene nada que ver con el problema del empirismo, cuya supuesta superación no implica, al mismo tiempo, una superación de esta perspectiva lockiana sobre el lenguaje que, si bien surge como parte

54. Cf. Heinrich Scholz, *op. cit.*, p. 15.
55. «A System of Logic Ratiocinative and Inductive, being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation.»

de su concepción total de la filosofía, lleva, lo mismo que ésta, una raíz insuperada y fecunda.

Casi paralelamente al empirismo inglés corre el racionalismo con una acentuación diferente del sentido y estructura de la lógica y, por consiguiente, del lenguaje. Aunque en Descartes no podamos afirmar que exista una preocupación determinada por estos problemas, encontramos en su carta a Mersenne,[56] un planteamiento interesante en la búsqueda de un lenguaje universal. Este peculiar modo de expresión debe constituirse sobre las formas fundamentales de la razón humana, comunes a todos los hombres. «Et si quelqu'un avait bien expliqué quelles sont les idées simples qui sont en l'imagination des hommes... j'oserais espérer ensuite une langue universelle fort aisée à apprendre, à prononcer et à écrire, et ce qui est le principal, qui aiderait au jugement, lui representant si distinctement toutes choses, qu'il lui serait presque impossible de se tromper; au lieu que tout au rebours, les mots que nous avons n'ont quasi que des significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'étant accoutumé de longue main, cela est cause qu'il n'entend presque rien parfaitement.»[57] Frente al pensamiento de Locke, por ejemplo, las ideas expresadas en esta famosa carta representan una concepción del lenguaje más unilateral y empobrecido. El lenguaje debe ser un instrumento de la razón. Las lenguas que existen son, para Descartes, un conglomerado de elementos racionales e irracionales, de ahí que no sirvan más que para crear confusión. De esta manera pierde Descartes toda la perspectiva histórica en el estudio de las lenguas y, en consecuen-

56. Descartes, *Œuvres et lettres*, ed. André Bridoux, París, La Pléiade, 1953, pp. 911-915 (carta del 20 de noviembre de 1629).
57. Descartes, *op. cit.*, p. 915.

cia, uno de los más ricos soportes para entender la mutua relación entre pensamiento y expresión. Sin embargo, con este paso hacia una *Lingua universalis* se determinaba una nueva dirección, que Leibniz iba a trazar en sus líneas fundamentales y que llega hasta la lógica simbólica. Pero Leibniz no es sólo el creador de la *Characteristica universalis* y, por consiguiente, el precursor de la lógica moderna. La lectura atenta del libro tercero de sus *Nouveaux essais*[58] nos permite ver una preocupación mucho más amplia que la del mero formalismo: «más bien, la *Characteristica universalis* le servía de medio a través del cual podía llevarse a cabo una coherente combinatoria de conceptos, para llegar con esta combinatoria a nuevos conocimientos y realidades, o sea, a crear algo nuevo».[59] Esta idea, y no exclusivamente la de enfrentarse a Locke, hace que en el libro tercero de los *Nouveaux essais...* surja también el problema semántico y etimológico.[60] Cassirer ha formulado así este hecho: «Toda *Characteristica*, que no se limita a un arbitrario lenguaje de signos, sino que como *Characteristica realis* quiere expresar las verdaderas relaciones fundamentales de las cosas, requiere un análisis lógico de los contenidos del pensamiento.»[61] En consecuencia, tanto el análisis de contenidos como su formalización, son dos procesos que han de marchar correlativos. En rigor, todo idioma universal ha de depender de la «verdadera filosofía», y una lógica formal, por muy marcadamente que quiera

58. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Libre III, «Des Mots» (ed. de Engelhardt y Holz, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1961, pp. 2-221).
59. Hans H. Holz, *Leibniz*, Stuttgart, Kohlhammer, 1958, p. 87.
60. Leibniz, *op. cit.*, III, véase, además, *Die philosophische Schriften*, ed. por C. I. Gerhardt, Berlín, 1875 ss., vol. III, pp. 262 ss.
61. Cassirer, *op. cit.*, I, p. 70.

hacer resaltar el adjetivo «formal», tendrá que plantearse, y no sólo desde un punto de vista propedéutico, el problema de qué entiende por «lógica» y en qué medida el logos es ingrediente de ella.

VI

Una nueva tendencia en la interpretación del lenguaje arranca con la aproximación a la estética y con la subjetivación de ésta a través del concepto de «genio», que tan importante papel va a representar a partir de Kant.[62] Sobre este concepto de subjetividad tiene lugar el giro que el tema del lenguaje va a dar a lo largo del siglo XVIII. Con este giro, el lenguaje comienza a ser no sólo representación, sino expresión de lo emocional e impulsivo. Tanto el aspecto racional como el sentimental se unen en las especulaciones de Hamann, para quien «el lenguaje es el único órgano y criterio de la razón».[63] Pero, como órgano y criterio de la razón, el lenguaje expresa no sólo el aspecto discursivo, sino que, además, es testigo y símbolo de la vida.[64] Lo que en Hamann era una simple anticipación alcanza con Herder más amplio y profundo desarrollo. La antigua teoría del lenguaje como instrumento, que llega a Herder a través de su maestro Hamann, adquiere en él una precisa formulación. El lenguaje no es instrumento,

62. Algunas de las doctrinas de la *Kritik der Urteilskraft* influyeron más que la propia concepción del lenguaje, ya que para Kant «ist die Sprache ein System von belanglosen Zeichen, dessen sich das rationale Denken in selbstherrlicher und völlig unabhängiger Weise als eines Instruments der Kundgabe dient». Cf. Wilhelm Luther, *op. cit.*, p. 5.

63. J. G. Hamann, *Metakritik über dem Purismus der reinen Vernunft* (H. Junker, *Sprachphilosophisches Lesebuch*, Heidelberg, Winter, 1948, p. 40).

64. Cf. Cassirer, *op. cit.*, p. 94, donde caracteriza, con acierto, el lugar que Hamann ocupa en la filosofía del lenguaje.

sino que el acto de pensar mismo es un acto de lenguaje. Por consiguiente, contra lo que creía Kant, todo conocimiento está esencialmente unido a su expresión lingüística.[65] Esto supone, a su vez, la manifestación del carácter de cada pueblo, que se concreta en la forma y los contenidos de su lengua. Esta idea era renovadora y original. «El lenguaje, como instrumento del pensamiento, era una idea familiar; como contenido, o sea, como tesoro de todos los pensamientos del hombre, era algo nuevo; pero como forma, y a la par límite del pensamiento humano, era algo realmente inaudito.»[66] El radical cambio que ha tenido lugar con Herder nos lo indica perfectamente la primera de las «leyes naturales» que establece en la segunda parte de su *Abhandlung*:[67] «El hombre es un ser activo y con libertad de pensar, cuyas fuerzas progresan continuamente; por eso es una criatura del lenguaje.» Si comparamos esta afirmación con los estadios anteriormente recorridos, descubrimos en ella un punto de inflexión en la historia de la filosofía del lenguaje: de órgano se ha convertido el lenguaje en organismo.

El hombre no puede objetivar el lenguaje porque no hay lugar fuera de éste desde donde pudiera realizarse absolutamente dicha objetivación. El lenguaje no es, pues, objeto, como ha podido serlo para el Platón del *Crátilo* o para el Descartes de la epístola a Mersenne, sino que es, en un profundo sentido, *creador* del hombre mismo. Esta peculiar creación es algo en progreso y desarrollo, no algo acabado; es un factor en la estructuración de la conciencia, en virtud del cual el

65. Cf. Karl-Gustav Gerold, epílogo a su edición de Herder (*Werke in zwei Bänden*, Munich, Hanser, 1953), II, p. 750.
66. Hans Arens, *op. cit.*, p. 105.
67. Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (*Werke...*, ed., Gerold, I, p. 794).

mundo de las sensaciones se convierte en mundo de representaciones. El lenguaje no es, pues, una cosa que se crea o produce, sino un *modo* y una *determinación* de la *energeia* del espíritu.[68]

Estamos ya a un paso de Humboldt, y, con ello, de uno de los momentos más interesantes de la reflexión sobre el lenguaje. Con la afirmación de que el lenguaje no es *ergon*, sino *energeia*, se entra de lleno en el dominio de la filosofía. El lenguaje como *ergon* pertenece a la lingüística, como *dynamis* a la psicología del lenguaje y como *energeia* a la filosofía.[69] Por consiguiente, toda definición del lenguaje ha de ser siempre genética y dialéctica, pero, al mismo tiempo, la reflexión sobre él, no puede dejar sin analizar cada uno de sus componentes. Con esto establecía Humboldt dos principios fundamentales: el primero se refería al lenguaje como actividad y, por lo tanto, como creación del que habla, «pues el lenguaje es siempre mediador, en primer lugar, entre la naturaleza infinita y la finita; después, entre un individuo y otro. Jamás su esencia se encuentra, plenamente, en un individuo, sino que tiene siempre que ser adivinada, arrancada del otro».[70] Por consiguiente, el lenguaje es, al mismo tiempo, subjetivo y objetivo; subjetivo porque no es algo «dado» por el mundo exterior, sino que es un modo peculiar de representar en nosotros mismos ese mundo.[71] Pero el lenguaje es también objetivo, porque es obra de una

68. Cf. Cassirer, *op. cit.*, I, p. 97. Véase además el libro fundamental de E. Fiesel, *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik*, Tubinga, 1927.

69. Cf. Erich Heintel, «Sprachphilosophie» (*Deutsche Philologie im Aufriss*, ed. por Wolfgang Stammler, I, Berlín, Erich Schmidt, 1957², col. 577).

70. Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, ed. por la Berliner Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1903 ss., vol. III, p. 296.

71. Para Cassirer, *op. cit.*, pp. 101-103, estas ideas de Humboldt expresan claramente el influjo de la filosofía trascendental de Kant, mezclada, en algunos momentos, con elementos de Schelling.

nación a lo largo de su historia y es, en este sentido, algo extraño al individuo.[72] Esta objetividad del lenguaje frente al hombre supone que éste se encuentra siempre sumergido en una tradición y, por tanto, en un modo peculiar de contemplar el mundo. Esta tradición se concreta en la «lengua materna», de la cual no puede salirse jamás, ni siquiera en el caso de que se traslade a otro mundo idiomático; siempre se queda atado a la propia y originaria perspectiva. No podemos, pues, aproximarnos al mundo de una manera inmediata, sino siempre con un «intermediario» que es el lenguaje. Este «mundo intermedio» es lo que Humboldt llama *Weltansicht*, «no, precisamente, porque para poder captar cada fenómeno individual haya que hacerse cargo de todo el universo, sino porque nos pone en situación de descubrir las complicadas correspondencias y relaciones del mundo y a orientarnos en ellas».[73]

Con esto llegamos al otro principio, establecido por Humboldt e intuido ya por Herder, el principio de «organismo». Ahora bien, esta estructura orgánica del lenguaje no se refiere únicamente a su aspecto formal, sino a su materia y contenidos[74] y, en consecuencia, dentro de esa estructura general, los más pequeños componentes de ella poseen una profunda y armónica conexión. Así se explica el hecho de que el lenguaje no

72. Cf. Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, ed. por A. Flitner y Kl. Giel, III, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1963, p. 20 (Ges. Schriften, IV, 27).

73. Wilhelm Luther, *op. cit.*, p. 10.

74. La idea de una gramática «inductiva» era fruto de esta concepción general. Cf. Otto Jespersen, *Die Sprache, ihre Natur, Entwicklung und Entstehung*, Heidelberg, Winter, 1925, p. 39. Véase también Ernst Otto, *Sprachwissenschaft und Philosophie*, Berlín, de Gruyter, 1949, pp. 64-65, y Walter Porzig, *Das Wunder der Sprache, Probleme, Methoden und Ergebnisse d. mod. Sprachwissenschaft*, Berna, Francke, 1957[2], p. 371. (Hay trad. cast.)

sea sólo un medio a través del cual se expresa la verdad, sino, principalmente, un camino seguro para descubrir aquello que aún no conocemos.[75] Esta idea supone una dialéctica de contenidos más que de formas, e implica la concepción unitaria del logos griego. Si, efectivamente, a través del lenguaje podemos progresar en el conocimiento, es porque la palabra no es mero símbolo o formalización de contenidos, sino que en ella se integran, de alguna manera, la objetividad y la subjetividad. Por eso, la esencia del lenguaje consiste en llenar con la materia del mundo fenoménico la forma de los «pensamientos»; el lenguaje siempre tiende a lo formal, y como las palabras ocupan el lugar de las cosas, éstas, en cuanto materia, tienen que encontrar una forma a la que estén sometidas.[76] Esta idea de una peculiar formalización en el lenguaje la encontramos también sustentada en el concepto de organismo. Precisamente por la armonía y adecuación de la naturaleza a la que, a propósito de estos mismos problemas, se había referido Platón,[77] cada expresión y cada palabra trasciende siempre la órbita de la subjetividad, para insertarse en contextos más amplios y fecundadores de esa misma subjetividad. Esta dialéctica de contenidos permitió a Humboldt escapar del subjetivismo absoluto y «no huyó [*sic*] la exigencia de ver en el lenguaje una bipolaridad, un movimiento dialéctico entre lo subjetivo y lo objetivo, lo individual y lo

75. El diálogo entre Sócrates y el esclavo que Platón nos refiere en el *Menón* (82 *a* - 85 *c*) es un ejemplo, tal vez el primero, de esta interpretación dialéctica y armónica del lenguaje. Se suele interpretar este pasaje como un mero juego de conceptos, para aludir al tema de la preexistencia, cuando de lo que en realidad se trata es del descubrimiento de una función orgánica y fundamentadora del lenguaje. Cf. E. Lledó, «La anamnesis dialéctica en Platón», *Emerita*, XXIX, 2, 1961, pp. 219-239.

76. Cf. Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, III, p. 13 (Ges. Schriften, IV, 17).

77. *Menón*, 81 *d*.

interindividual o superindividual, entre *energeia* y *ergon*».[78]

Humboldt, a pesar de algunas imprecisiones[79] en las que, sin embargo, se manifestaba el espíritu de su época, representa no sólo el comienzo científico de la investigación lingüística, sino, al mismo tiempo, la culminación de una serie de especulaciones sobre el lenguaje, de la que ha de arrancar, precisándola y superándola, toda verdadera integración del logos en el proceso del pensamiento. Heidegger, refiriéndose al trabajo de Humboldt «Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues...», ha insistido en la modernidad de su obra: «Desde su publicación, hasta nuestros días, esta obra ha influido, explícita o implícitamente, en toda la lingüística y la filosofía del lenguaje.»[80]

VII

Frente a los trabajos de Humboldt, e impulsado por las investigaciones de Darwin, representa August Schleicher el otro extremo. El concepto de «organismo» de Humboldt, diluido en consideraciones teóricas fundadas en la ideología de la época, pasa a convertirse en «organismo natural.» Del *Geist* que domina el romanticismo alemán hemos pasado a la *Natur* en su más concreto sentido. Este cambio de orientación

78. G. Nencioni, *Idealismo e realismo nella scienza del linguaggio*, Florencia, 1946, pp. 109-110. Citado por E. Coseriu, *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid, Gredos, 1962, p. 32.

79. Cf., p. e., Erich Heintel, *op. cit.*, col. 589. Cassirer, *op. cit.*, p. 100, y, por último, Otto Jespersen, *op. cit.*, p. 38, quien, sin duda, exagera este aspecto.

80. Martin Heidegger, *Der Weg zur Sprache* (en Die Sprache, ed. por la Bayerischen Akademie der schönen Künste, Munich, Oldenbourg, 1959, p. 97).

en la brújula de la interpretación del lenguaje ha seguido, en el fondo, el rumbo del pensamiento en general. Pero además, a partir de Humboldt, el ideal de una consideración unitaria del lenguaje se va disgregando en una serie de intentos aislados que van desde el neoidea-lismo de Croce[81] o Vossler[82] hasta las investigaciones lingüísticas positivas. Por supuesto que, con posterioridad a estos autores, la filosofía del lenguaje ha dado un nuevo paso, del que no son ajenos los progresos realizados por la lógica y la moderna filosofía analítica. Pero estos progresos han disociado, cada vez más, la unidad sostenida por Humboldt. Así, la lógica, al ceñirse a la expresión matemática y no sustentarse más en la palabra, ha determinado un campo especialísimo, aparentemente desligado de toda necesidad de fundamentación filosófica. En otro extremo, diametralmente opuesto, se encuentran las especulaciones de Heidegger,[83] cuya influencia ha sufrido en los últimos años una evidente merma. Frente al positivismo lógico, a la lógica matemática, en donde la estructura racional colabora a dar una gran impresión de solidez y rigor, encontramos el pensamiento vagaroso, muy alejado ya de *Sein und Zeit*, del Heidegger de la última época. Hay, sin embargo, algo de común en estas manifestaciones del pensamiento filosófico: la preocupación por el lenguaje, por precisar sus límites racionales o irra-

81. B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Milán, 1902.

82. K. Vossler, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, Heidelberg, 1904. Una breve caracterización de las diversas tendencias modernas, puede encontrarse en el artículo «Sprachphilosophie» de Hermann Schweppenhäuser publicado en *Das Fischer Lexicon, Philosophie*, Frankfurt a. M., 1958, pp. 326-327.

83. Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1950, sobre todo pp. 248-295. Además *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1951, y *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1960.

cionales. En este momento crucial se halla la vieja cuestión del logos y su sentido, que tanto ha preocupado en sus momentos capitales al pensamiento filosófico. Pero este antagonismo, mayor aún que el que aparece en el *Crátilo*, habrá de superarse, igual que se ha superado, integrado, asimilado todo en la historia. El camino que ha de seguirse necesita, previamente, un claro y amplio trazado. Es evidente que, como filosofía, la alternativa aludida no ofrece posibilidad de continuación, y que ese camino ha de arrancar de otros presupuestos. Pero antes de emprender la marcha es necesario hacer un renovador estudio de la obra de Wittgenstein, especialmente de sus *Philosophische Untersuchungen*, porque ellas, una vez más, han querido alcanzar la esencia problemática del logos, que es la esencia de la filosofía. El resultado de este esfuerzo puede trazar e iluminar, en su crítica de las posibilidades y aporías, el sendero futuro por el que tiene que andar el pensamiento.

CAPÍTULO 2

EL LENGUAJE FILOSÓFICO GRIEGO: HACIA UNA REVISIÓN DE LA TERMINOLOGÍA FILOSÓFICA*

I

Los senderos por los que discurre la filosofía contemporánea marcan, con más precisión que hace treinta años, las inflexiones que dieron al pensamiento filosófico los grandes pensadores del primer cuarto del siglo XX. Pero el hecho de que podamos percibir con claridad, en el horizonte cultural, los rumbos de esos caminos nos permite, a la vez, comprobar la inseguridad de sus orientaciones. Ni siquiera el pensamiento más tradicional se salva de este desconcierto. Sus esquemas y terminologías, que en última instancia podrían servir de refugio, acusan, hoy más que nunca, su vaciedad.

Si se atiende, pues, al desarrollo de la filosofía actual con un cierto deseo de entender, se observa inmediatamente la peculiar crisis en la que se encuentra. Por supuesto que no es ésta la primera vez que en la historia de la filosofía aparecen épocas de desorientación y esterilidad. Parece, incluso, que es un ritmo ya

* Publicado en *Actas del III Congreso Español de Estudios Clásicos*, I, Madrid, 1968.

habitual en la dialéctica filosófica el que, después de un período particularmente fecundo y original, siga otro sin relieve.

No tendría sentido entrar ahora en el estudio de las causas, por otra parte muy claras, que han llevado a los actuales derroteros filosóficos y a su falta de orientación. Quede únicamente apuntado el hecho: la profunda crisis que, desde el final de la segunda guerra europea, paraliza el pensamiento filosófico.

Esta crisis, sin embargo, queda en parte encubierta por una aparente vida intelectual —publicaciones, revistas, etc.—, que a una mirada superficial podría hacer pensar que no hay tal crisis o, al menos, que no es muy grave.

Pero, por otro lado, se presienten hoy también las futuras rutas del pensamiento filosófico, caso de que quiera seguir conservando algo de lo que los griegos entendieron por φιλὸσοφία.

La filosofía contemporánea, para salir de esta crisis, discurre por varios senderos, y la tierra sobre la que esos senderos se dibujan se llama lenguaje. Su inmediata y constitutiva realidad es una realidad lingüística. La importancia que de día en día adquiere esta cuestión anuncia, en la crisis presente, un renovado y fecundo horizonte.

Sin embargo, los problemas del lenguaje habían sido, a menudo, objeto de la reflexión filosófica. Del *Crátilo* platónico arranca una larga veta de cuestiones en torno al lenguaje, al margen de la cual han acampado, a veces, los filósofos; pero siempre al margen. En su *Filosofía del lenguaje*[1] escribe Stenzel: «No es

1. J. Stenzel, *Philosophie der Sprache*, Munich, R. Oldenbourg, 1964 (reimpresión de la Sección IV del *Handbuch der Philosophie* de 1934), p. 4. (Hay trad. cast.)

extraño que la profunda esencia del lenguaje haya sido captada siempre en conexión con los problemas fundamentales de la filosofía, y raras veces como un tema aparte.» Y, sin embargo, contra la opinión de Stenzel habría que afirmar que, precisamente cuando la esencia del lenguaje entró en contacto con las cuestiones fundamentales de la filosofía, lo hizo con ese carácter marginal antes aludido y, por consiguiente, como un tema secundario y accidental. Por otra parte, cuando el lenguaje ha sido objeto sistemático de investigación, tal análisis ha sido realizado desde determinadas perspectivas filosóficas, condicionadoras del análisis, o bien desde el ángulo no menos fecundo, pero parcial, de determinados presupuestos lingüísticos.

Sin embargo, antes de estos estudios sistemáticos del lenguaje, que podrían encontrar su origen en la obra de Humboldt y en el extraordinario impulso que adquirieron, sobre todo en el siglo XIX, los estudios filosóficos y lingüísticos, la filosofía no había incluido totalmente el problema del logos en la contextura misma del ser. Al menos después de Aristóteles. Esto no quiere decir, en manera alguna, que los esfuerzos de los lógicos medievales con sus tratados *De modis significandi*, de Leibniz, de Condillac, de Locke (cuyo libro tercero del *Essay Concerning Human Understanding* puede considerarse como el primer trabajo sistemático de semántica moderna), no hayan representado una toma de conciencia sobre el lenguaje y sobre sus particulares implicaciones con la realidad y con el pensamiento.

Pero, al lado de esto, sorprende que, en filósofos como Descartes o Kant, el lenguaje no tuviera interés filosófico alguno. Para Kant, por ejemplo, el lenguaje es un sistema de signos intrascendentes, de los que se

sirve el pensamiento racional, como mero instrumento de información.[2]

En este sentido, la filosofía occidental representaba un claro retroceso frente a la especulación griega, que había centrado parte del pensamiento presocrático en el logos, que había hecho en el *Crátilo* el primer ensayo sistemático sobre el origen y sentido de las palabras y que, sobre todo en Aristóteles, había trazado con su teoría de la significación y del símbolo, las coordenadas para situar el fenómeno del lenguaje y para fundamentarlo, entendido como distancia y comunicación, en una ontología surgida de las mismas estructuras del lenguaje.[3]

Pero, al parecer, la filosofía griega, que había de determinar esencialmente la marcha del pensamiento occidental por lo que respecta al *ser*, no habría de influir de manera tan decisiva por lo que respecta al logos. Aquí podría insertarse la famosa división heideggeriana de la historia de la filosofía como una época de olvido del ser, que comienza precisamente con Platón. Aunque, más que un olvido del ser, ha sido un olvido del logos lo que ha condicionado el desarrollo de la filosofía.

Las razones de este importante cambio podrían encontrarse, tal vez, en la dificultad de objetivación del lenguaje, debida a su misma inmediatez y proximidad, a su continuo «estar a mano» como instrumento y

2. Cf. W. Luther, *Weltansicht und Geistesleben. Versuch einer wissenschaftlichen Grundlegung der philosophischen Sprachanalyse an Beispielen aus der griechischen Geistesgeschichte von Homer bis Aristoteles*, Gotinga, Vandenhoeck-Ruprecht, 1954, p. 5.

3. Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, París, PUF, 1962, pp. 106 ss. Un interesante análisis encontramos también en W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Principienforschung bei Aristoteles*, Gotinga, Vandenhoeck-Ruprecht, 1962, pp. 141 ss.

puro vehículo de *algo* esencialmente distinto de él mismo. El punto clave de este proceso se alcanza cuando este pretendido carácter instrumental del lenguaje cuaja en una terminología. No obstante la precisión de la que, tradicionalmente, se enorgullece el pensamiento terminológico y la clara delimitación conceptual con que parece investirse, la terminología ha sido siempre la paralización del pensamiento. No para el que la crea, sino para el que se sirve de ella sin una previa reflexión sobre los pasos que el lenguaje ha dado hasta finalizar en el «término». Porque toda terminología, por muy descarnada que se nos presente en sus esquemas formales, es siempre el producto de una serie de operaciones intelectuales y, en definitiva, lingüísticas que, de alguna manera, tienen que estar presentes en el término. Las definiciones o explicaciones que implica el ponerse de acuerdo para la inteligencia de fórmulas terminológicas no son más que el esfuerzo por incorporar al término ese proceso de gestación y, por consiguiente, por enraizarlo en la matriz originaria de la lengua. El sentido de un término no es otra cosa que la historia de su constitución; y, a su vez, el sentido de una terminología no es otra cosa que los supuestos comunes que automáticamente la convierten en lenguaje. Precisamente, el término es sólo término para aquel que desconoce su sentido. Cuando estos supuestos o este sentido se nos han hecho patentes, la terminología ya no es más que una mera estructura sintética, un esquema significativo, con el que el lenguaje economiza la continua explicación y presencia de su horizonte total. Como los hitos en el camino del pensamiento, su sentido es la continua referencia a ese camino.

II

En la historia de la filosofía, al lado de la reflexión antes mencionada sobre el logos, ha habido también lo que podríamos denominar «constantes terminológicas». En estos casos, el pensamiento no llegaba a una terminología, como meta y síntesis final de una serie de procesos dialécticos, sino que, aceptando los esquemas formales de esas constantes, levantaba entre ellas o sobre ellas sus construcciones ideales. Claro está que la terminología aceptada tenía, de alguna manera, que integrarse en el complejo lingüístico del que iba a formar parte. Pero se integraba como tal terminología y sin que latiese en ella el previo horizonte lingüístico del que se había destacado, y en cuya continua referencia se justificaba. El proceso de integración de una terminología, plenamente constituida en un organismo lingüístico extraño, implica necesariamente la aniquilación de las relaciones semánticas de las que originalmente vive toda terminología. Esto ha ocurrido frecuentemente en la filosofía occidental, cuyas aportaciones han ido surgiendo por el dinamismo que los griegos imprimieron a su pensamiento. Si la historia de la filosofía había de ser, como afirmaba Whitehead, notas a pie de página de los diálogos de Platón, esta filosofía iba a quedar también orientada por el inmenso bloque de terminología filosófica que Aristóteles nos legó.

En la incorporación de términos procedentes de un contexto cultural y lingüísticamente extraño, por ejemplo, aristotélicos, podían ocurrir dos cosas: o que estos términos fuesen absorbidos plenamente por el contexto receptor, o que sobrenadasen en él como restos arqueológicos en un paisaje intelectual renovado. En el primer caso era el nuevo contexto el que modificaba,

sustancialmente, el contenido y la significación de esos términos y, por consiguiente, apenas si tenía sentido conservarlos; en el segundo caso, la disociación impuesta por una terminología no asimilada llegaba a desorganizar el pensamiento en los momentos capitales de su evolución y sistematización.

Pero no es sólo el problema terminológico el que nos lleva a adentrarnos en uno de los grandes temas de la filosofía, de cuyo exacto planteamiento depende el futuro de este particular modo de saber. Es la estructura lingüística, el fenómeno mismo del lenguaje, el que presenta uno de los aspectos más renovadores y originales, para volver otra vez a hacer dinámico y creador el pensamiento filosófico.

En su «enciclopedia» de filosofía del lenguaje[4] escribe Urban: «El lenguaje es el último y el más profundo problema del pensamiento filosófico. Esto es verdad, sea que nos acerquemos a la realidad a través de la vida, sea a través del intelecto y la ciencia.»

El pasaje de Urban no es sino un ejemplo, entre múltiples que podrían citarse, del despertar de una nueva era filosófica. Si la segunda mitad del siglo pasado significa en filosofía el despertar de la *conciencia histórica*, la segunda mitad de nuestro siglo XX va a significar el despertar de la *conciencia lingüística*. Al menos por lo que a la filosofía se refiere, porque la lingüística como disciplina tiene su origen, como es sabido, en el siglo pasado, precisamente cuando surge la conciencia histórica. Pero además del interés por los estudios filológicos, que necesariamente iba a repercutir —como ha ocurrido en estos años— sobre la filosofía misma, el paisaje histórico que nos circunda ha

4. W. M. Urban, *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*, trad. esp., México, FCE, 1952, p. 13.

condicionado también los nuevos planteamientos. Como escribe Morris:[5] «El lenguaje es de una importancia tan capital que se convierte en tema de interés central en épocas de intenso reajuste de la sociedad. No sorprende, pues, que en nuestros días, así como en las postrimerías de la cultura griega y en la Edad Media, se evidencien tentativas para desarrollar una doctrina comprensiva de los signos.» Esta doctrina de los signos o semiótica ha de tener, sin embargo, una aplicación mucho más concreta que la de servir de punto de partida y de enfoque para una nueva teoría del lenguaje, por muy interesante que sea el formularla. Porque, de no ser así, ocurrirá, como ocurrió en las épocas citadas por Morris, que, al no conectarse plenamente su esfuerzo especulativo con la realidad lingüística misma, al separarse peligrosamente el dominio del pensamiento del dominio del lenguaje, la idea de su expresión volverá de nuevo a perderse, en la precaria y difusa universalidad del *ser*, su elemento fecundador y clarificador, el *logos*.

Nuestra época no puede por menos de acortar esa distancia ontológica que ya Usener había presentido[6] en su ejemplar estudio sobre los nombres de los dioses: «El salto entre la percepción específica y los conceptos generales es mucho mayor de lo que permiten suponer nuestras nociones escolares y nuestro lenguaje que piensa por nosotros. Es tan grande, que no puede imaginarse cómo llegó a realizarse si el lenguaje mismo, sin ser el hombre consciente de ello, no hubiera preparado e impulsado todo este proceso. Es el lenguaje el que produce una multitud de expresiones individuales,

5. Ch. Morris, *Signos, lenguaje y conducta*, trad. esp., Buenos Aires, Losada, 1962, p. 8.
6. H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriftsbildung*, Bonn, 1896, p. 330.

de las que lentamente se destaca una que luego extiende su denotación sobre una cantidad creciente de casos, hasta que, por fin, llega a abarcarlos todos y a ejercer la función de un concepto genérico.»

En el pasaje de Usener encontramos una expresión que puede servirnos de hilo conductor para una parte de los planteamientos en torno al problema del lenguaje filosófico: «nuestro lenguaje que piensa por nosotros». Esta expresión, que en 1896 no dejaría de producir asombro entre algunos filósofos a pesar de las investigaciones de Humboldt, es hoy día un presupuesto fundamental para todo trabajo sobre el lenguaje: «No hay que olvidar —escribe Coseriu—[7] que no es la lengua la que se determina por la realidad sino que, al contrario, es la realidad la que se concibe mediante la lengua.» En el plano exclusivamente filosófico encontraremos la misma idea modulada en distintos conceptos. Así, Nicolai Hartmann[8] afirmará: «El individuo desconoce corrientemente hasta qué punto está dominado por el lenguaje, soporte del pensamiento.» Y el mismo Lavelle[9] nos sorprende escribiendo que «el lenguaje no es, como se cree, el vestido del pensamiento, sino que es su verdadero cuerpo. El pensamiento no es nada sin la palabra».

Por otro lado, la psicología más reciente ha confirmado estas tesis superando, por ejemplo, los viejos planteamientos de la escuela de Würzburgo, cuyas investigaciones sobre la posibilidad de un pensamiento

7. E. Coseriu, «Logicismo y antilogicismo en la gramática», en *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid, Gredos, 1962, p. 245. Por supuesto que esta cita expresa la radicalización de un problema, cuya solución, sin embargo, no puede decidirse tan simplificadamente como aquí se pretende.

8. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlín, de Gruyter, 1949², p. 220.

9. L. Lavelle, *La parole et l'écriture*, París, Artisan du livre, 1942, p. 18.

sin imágenes pretendían, a su vez, demostrar el error del asociacionismo. Basta leer los trabajos de Piaget[10] y Wallon,[11] realizados sobre una firme base experimental, para confirmar esta teoría. En la misma dirección, los estudios de Vygotsky[12] sintetizan una parte importante de las investigaciones psicológicas modernas. Efectivamente, «la unidad del pensamiento verbal la encontramos en la significación de la palabra. Ambos términos constituyen una amalgama tan estrecha de pensamiento y lenguaje, que resulta difícil dilucidar si es un fenómeno del habla o del pensamiento. Una palabra sin significado es un sonido vacío. El significado es, por tanto, un criterio de la palabra y su componente indispensable».

III

Trabajos recientes sobre el lenguaje han especificado, de distintas maneras, ese pensamiento genérico. Dejando a un lado los problemas exclusivamente lingüísticos y los que han sido tema de las teorías semánticas que giran en torno al conocido libro de Ogden y Richards *The Meaning of Meaning*,[13] destaquemos entre las corrientes actuales más importantes, con cuyo análisis y crítica tendrá que enfrentarse el pensamiento contemporáneo, las teorías antropológicas de Claude

10. J. Piaget, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1923.
11. H. Wallon, *Les origines de la pensée chez l'enfant*, París, PUF, 1963[3].
12. L. S. Vygotsky, *Thought and Language*, Cambridge, Mass., MIT, 1962, p. 120.
13. Ogden-Richards, *The Meaning of Meaning*, Londres, Routledge-Kegan Paul, 1936[4].

Lévi-Strauss, y los estudios semánticos, desde Russell a Quine.

Por lo que se refiere a la antropología de Lévi-Strauss, y aunque no ha podido todavía influir sobre los estudios particulares de revisión del lenguaje filosófico,[14] ha removido ya algunas cuestiones fundamentales. Así, su comunicación en 1952 al Congreso de antropólogos y lingüistas de Bloomington[15] y su bien conocido artículo[16] han suscitado una interesante polémica en la que han participado Gurvitch[17] y Handricourt-Granai.[18]

Lévi-Strauss sostiene que, sin reducir la sociedad o la cultura al lenguaje, puede realizarse una auténtica revolución copernicana, interpretando, en función de una teoría de la comunicación,[19] la estructura misma de la sociedad. Esto no quiere decir que exista una serie de correspondencias, término a término, entre el lenguaje y la cultura considerada como el conjunto de datos relativos a una sociedad determinada. Para definir exactamente las relaciones entre lengua y cultura hay, pues, que excluir dos hipótesis: una según la cual no podría haber correlación entre los dos órdenes y la hipótesis inversa de la correlación total en todos los ni-

14. Véanse principalmente *Race et histoire* (París, Unesco, 1952), *Tristes tropiques* (París, Plon, 1955), *Anthropologie structurale* (París, Plon, 1958), *La pensée sauvage* (París, Plon, 1962) y, por último, *Le cru et le cuit* (París, Plon, 1964), que inicia la serie *Mythologiques.*

15. «Linguistique et anthropologie» (*Anthropologie structurale,* páginas 77-91).

16. Cl. Lévi-Strauss, «Language and the Analysis of Social Laws», en *Amer. Anthrop.*, LIII, 1951, pp. 155-163 (*Anthropologie structurale*, cap. III).

17. G. Gurvitch, «Le concept de structure sociale» (*Cah. Int. Soc.*, II, 1955, pp. 3-44).

18. Handricourt-Granai, «Linguistique et sociologie» (*Cah. Intern. Sociol.*, II, 1955, pp. 114-129).

19. Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., p. 95. Véase desde el campo lingüístico la valoración que de esta obra hace Jakobson, *Essais de linguistique générale*, París, Minuit, 1963, p. 27.

veles. La hipótesis de trabajo más fecunda ocupa una posición media: se pueden establecer correlaciones entre ciertos aspectos y ciertos niveles. La tarea consiste en encontrar cuáles son estos aspectos y dónde están estos niveles.[20]

Sin embargo, la temática general de esta relación venía ya planteándose desde Humboldt; y han sido dos lingüistas y etnólogos americanos, Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf, los que la han matizado.[21]

Para Humboldt, como es sabido, la visión del mundo que el hombre tiene está, en cierto sentido, predeterminada por su lenguaje. Pues bien, partiendo de esta tesis[22] escribe Sapir: «Los seres humanos no viven sólo en un mundo objetivo, y menos aún en el mundo de la actividad social tal como se la entiende corrientemente, sino que, en gran parte, están a merced de aquel lenguaje particular que se ha convertido en el medio de expresión de su sociedad. Es una ilusión imaginar que los hombres se adaptan esencialmente a la realidad sin ayuda del lenguaje, y que el lenguaje mismo no es otra cosa que un medio para resolver problemas específicos de comunicación o de reflexión. El hecho es que una gran parte del "mundo real" está modelada inconscientemente según los hábitos lingüísticos del grupo.»

Un paso más en los análisis de Sapir representan los trabajos de su discípulo Benjamin Lee Whorf. Éste

20. Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 97.

21. En Alemania, los equivalentes a la obra de Sapir y Whorf, por lo que se refiere al tema general de la influencia del lenguaje sobre la *Weltanschauung*, aunque desde perspectivas más teóricas, pueden encontrarse en J. Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirke des Verstandes*, Heidelberg, Winter, 1931, y L. Weisgerber, *Die sprachliche Erschliessung der Welt*, Düsseldorf, Schwann, 1954-1955².

22. Sapir, «The Status of Linguistics as a Science», en *Language*, V, 1929, pp. 209 ss.

había partido de estudios realizados sobre las lenguas de los indios americanos (navajo, hopi, azteca, maya, etc.) enfrentándolos a la estructura lingüística indoeuropea. Los estudios de Whorf pretendían demostrar cómo, por ejemplo, la concepción del tiempo en las lenguas europeas estaba codificada en unas estructuras distintas de las lenguas no europeas. Esta codificación[23] se daba sobre la base de dos conceptos fundamentales: «espacialización» y «cualificación». Nuestras lenguas europeas nos sugieren la espacialización y especificación del tiempo, y nos hacen contarlo como monedas o longitudes espaciales. La llamada «hipótesis de Whorf» se centra en torno a estas cuestiones. Es, pues, nuestro lenguaje el que nos da la forma de experiencia que imaginamos tener del mundo. La reducción del mundo en cosas y en procesos separados está determinada por nuestra gramática. «Las concepciones newtonianas del espacio, del tiempo y de la materia no son instituciones legadas a la naturaleza de todos los hombres o a la del mundo, sino adquisiciones que se derivan de la cultura y del lenguaje, de donde necesariamente Newton las ha sacado.»[24]

No es necesario, por consiguiente, afirmar que ciertas estructuras diversas lo son porque expresan hechos diversos, sino que es más justo afirmar que «los hechos son diversos para todo hablante, porque sus instrumentos lingüísticos le ofrecen modos diversos de expresarlos». Whorf expuso esta tesis como «una nueva teoría de la relatividad» o como «el principio de la relatividad lingüística». La visión newtoniana del mundo

23. La obra fundamental de Whorf es *Language, Thought and Reality. Selected Writings of B. J. Whorf*, ed. de Carroll, Cambridge, Mass., MIT, 1956.
24. Whorf, *op. cit.*, p. 153.

la conecta Whorf con la civilización occidental del otoño de la Edad Media, que dividía y subdividía el tiempo con módulos cada vez más precisos, a causa de las invenciones mecánicas, del desarrollo de la industria y el comercio, etc. Un hombre del siglo XVII sentía el tiempo de modo muy distinto a uno del siglo XIV, inmerso en una vida más natural y cuyo tiempo se medía por ritmos aproximados: el sol, las horas de oración, etc. Resulta, por tanto, casi imposible encontrar el significado total de un enunciado del siglo XIV, al menos tal como se percibía en esta época. Aquí comprobamos una vez más[25] cómo nuestra lengua «subdivide el mundo... subdivide la situación... interrumpe el fluir de la experiencia... reduce en fragmentos el amplio y continuo fluir de la existencia... secciona la naturaleza de diversos modos según las líneas trazadas por nuestros idiomas».

Las teorías de Whorf, a pesar de los puntos de discusión que ofrecen, han contribuido a demostrarnos que el lenguaje unas veces facilita y otras entorpece la percepción correcta del mundo.

Lévi-Strauss ha reconocido, desde sus estudios antropológicos, el sugerente punto de partida que marca la hipótesis de Whorf, aunque observa, con razón, que éste estudia el problema del lenguaje desde una estructura eminentemente lingüística. O sea, que el objeto frente al que se detiene no está dado por una aprehensión empírica e intuitiva de la realidad, sino más bien captado a través de un análisis metódico y de un considerable trabajo de abstracción. A su vez, la entidad cultural con la que compara sus datos lingüísticos apenas está elaborada y surge a través de

25. Cf. G. Mounin, *Teoria e storia della traduzione*, Turín, Einaudi, 1965, p. 90. Whorf, *op. cit.*, pp. 157 ss., 207 ss.

observaciones un tanto primitivas. Whorf establece sus correlaciones entre objetos que revelan dos niveles muy alejados por la cualidad de las observaciones y por la fineza de los análisis a los que cada uno de estos campos —el cultural y el lingüístico— están sometidos.[26]

Esta aguda observación de Lévi-Strauss permite un enfoque de los problemas filosóficos y, sobre todo, de aquellos que tienen que ver con el lenguaje. La obra filosófica, por muy abstracta que sea y por muy profunda que pretenda aparecernos en virtud de esa abstracción, no es más que la interpretación lingüística de una realidad que en todo momento la trasciende y al par la integra.

En cuanto a las investigaciones semánticas, tanto los problemas de terminología cuanto las mismas cuestiones filosóficas tendrán que plantearse, en parte, desde el amplio horizonte en el que hoy se despliega la semántica histórica, estructural, analítica o constructivista. «La semántica analítica, por ejemplo, no agota la filosofía, pero es su propedéutica indispensable.»[27]

El análisis y la crítica de las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein,[28] publicadas por primera vez en 1953, que aborda el estudio del lenguaje natural y no del formalizado o científico, podría aportar un instrumental teórico interesante para demostrar problemas terminológicos de la tradición filosófica occidental. Además, en esta obra, el lenguaje es concebido como una *Lebensform*, y en consecuencia,

26. Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 84.

27. M. Bunge, *Antología semántica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1960, pp. 10-11.

28. L. Wittgenstein, «Philosophische Untersuchungen», en *Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1960.

como algo más amplio que el dominio exclusivamente lógico.[29]

IV

Ahora bien, ¿qué pueden aportar estos estudios al problema de la terminología filosófica y en qué relación se encuentran estas cuestiones con las del lenguaje filosófico griego? Por supuesto que no se trata de aplicar, estrictamente, determinados métodos de semántica más o menos estructural a lo Trier o Matoré, ni entrar en discusiones sobre el concepto de significado, ni siquiera volver a una crítica del lenguaje según los esquemas escépticos de Fritz Mauthner, cuyos voluminosos trabajos publicados a principio de siglo[30] han sido incomprensiblemente olvidados.

Quizá pueda parecer sorprendente además que, a propósito del pensamiento griego, cuya bibliografía conocemos y citamos hasta la saciedad, aparezcan aquí, aunque sea de pasada, nombres inusitados en estos contextos, como los de Lévi-Strauss o Whorf por ejemplo. Creo, sin embargo, que es tiempo ya de romper un poco la costra idealista o idealizante que envuelve una gran parte de los estudios clásicos, al menos los que tocan el campo filosófico. Desde hace más de cincuenta años se repiten incansablemente los mismos esquemas teóricos, desgastados hoy ya y, por supuesto, anacrónicos.

29. En torno al problema de lo lógico en el lenguaje, cf. Coseriu, *op. cit.*, pp. 235 y 260, y Lledó, «A propósito de una lógica hermenéutica», en *Revista de Filosofía*, LXXVI, 1961, pp. 41-50.

30. F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Stuttgart, 1901-1902, 3.ª ed., Leipzig, F. Meiner, 1923. Muy interesante es también su *Wörterbuch der Philosophie*, I-III, Leipzig, F. Meiner, 1923². La reciente obra de G. Weller, *Mauthner's Critique of Langage*, Cambridge University Press, 1970, tal vez sirva para que se vuelva a hablar de Mauthner.

Esto no quiere decir que los clásicos de la interpretación del pensamiento griego no hayan enriquecido nuestro saber sobre él. Pero puede haber ocurrido también que, igual que la filosofía en general, la crítica del pensamiento griego se encuentre hoy inmovilizada ante la misma aporía.

Por eso, el ensayo de un nuevo enfoque de las cuestiones tradicionales puede resultar, en principio, aprovechable. ¿Qué pueden, pues, aportar estos estudios recientes a nuestra investigación?

En este punto tenemos ya metódicamente que situarnos ante el problema del lenguaje filosófico griego. En un espléndido trabajo[31] ha escrito Kurt von Fritz: «De entre todos los pueblos europeos, es el griego el único que ha sacado de sí mismo el lenguaje filosófico y científico.» En esta originalidad radica la situación de privilegio que caracteriza al pensamiento griego. Al no arrancar este pensamiento de simples esquemas teóricos o de meras formulaciones lingüísticas, aunque en su transcurso la presencia de la escritura se hiciese cada vez más acusada, la filosofía griega implicó, con mayor o menor intensidad, una constante atadura a lo sensible. El filósofo griego, proyectado siempre sobre la realidad exterior, sobre la intuición de la realidad extrasubjetiva, fue, en cierto sentido, ciego para la subjetividad. Pero este marcado tono objetivista era una consecuencia legítima de la receptividad y humanidad del pensamiento. Precisamente porque el filósofo griego se encuentra en todo momento ligado a la comunidad, su lenguaje filosófico no fue glosa o entrelazamiento a una determinada terminología, sino al lenguaje natural, al lenguaje heredado, que no era patrimonio del individuo, sino de la comunidad.

31. K. von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt, WBG, 1963², p. 9.

La razón era, pues, para los griegos logos, o sea discurso, habla llena de sentido. El mismo Platón[32] llamará al pensamiento un *diálogo* del alma consigo misma. El pensamiento estaba, pues, ensartado en las estructuras mismas del logos y, a través de ellas, se producía dialécticamente. El logos no era simplemente reflexión, vuelta a la intimidad, sino *razón expresada, reflexión comunicada*. Esta expresión suponía, en consecuencia, una determinada ligadura con aquel para quien algo se expresaba.

Esta comunicación y participación que el logos impone quiere decir:

a) Que el pensamiento apunta esencialmente a su expresión. Que es, por consiguiente, un pensamiento social. En su mismo núcleo intelectual se asienta la necesidad de comunicación.

b) Que tan pronto como el filósofo griego elabora un pensamiento o contempla una teoría, por esa íntima constitución del logos está expresando algo, está afirmando algo con alguien y para alguien.

Es interesante observar cómo en la filosofía moderna, concretamente en el Husserl de la última época,[33] aparece una modulación de estas dos tesis: el lenguaje es una manera de *mirar* los objetos, es el *cuerpo* del pensamiento. A través de esta corporeidad, los pensamientos que, sin él, serían en última instancia fenómenos privados, adquieren valor de *intersubjetividad*.[34] Por consiguiente, «la fenomenología del lenguaje

32. Platón, *Sof.*, 264 *e*.
33. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929, p. 20. Cf. n. 35.
34. Husserl, «Der Ursprung der Geometrie», en *Rev. Int. Phil.*, I, 1939, pp. 210 ss.

no ha de consistir, como se ha pretendido, en volver a situar las lenguas existentes en el cuadro de una eidética de todo lenguaje posible para objetivarlo delante de una conciencia constituyente, universal y objetivadora, sino como una vuelta al sujeto que habla... El lenguaje no es el resultado caótico de hechos lingüísticos independientes, sino de un sistema en el que todos los elementos concurren a un *esfuerzo de expresión* única orientado hacia el presente y el porvenir y gobernado por una lógica actual.»[35]

Esta perspectiva husserliana modula dos viejas tesis. Por un lado, el problema del lenguaje así concebido da razón al platonismo: el lenguaje es un *tejido de ideas*. Pero también se hace justicia al aristotelismo: el lenguaje que hablamos parece que está encajado en la ontología aristotélica, en la teoría de la substancia y el accidente. En la metafísica aristotélica se hizo expresión conceptual algo que yacía en el lenguaje del pueblo griego y de toda la familia indoeuropea. El que haya una substancia, algo inmutable, y que esto se identifique, en cierto sentido, como una unidad con sus accidentes, no es otra cosa que lo que encontramos en la estructura del lenguaje mismo, en cuanto que éste hace predicaciones de sujetos.[36] Por tanto, en cada forma de juicio, en cada forma de ἀπόφανσις encontramos una estructura fundamental de la realidad.

Aquí comprobamos, pues, la permanencia de una trayectoria que arranca del mundo griego y a cuyos últimos representantes me referí anteriormente. Efectivamente, los griegos no tenían una palabra que signifi-

35. M. Merleau-Ponty, «Sur la phénoménologie du langage» (*Problèmes actuels de la phénoménologie*, París, Desclée de Brouwer, 1952, pp. 92-93).

36. Cf. Wieland, *op. cit.*, pp. 150 ss. Cf. también L. Brunschvicg, *Les âges de l'intélligence*, París, 1939, p. 65.

case lo que nosotros entendemos hoy por lenguaje. Lo más parecido era el logos, que era tanto la esencia del lenguaje cuanto lo significado en él: el argumento, el tema, el objeto del diálogo. La interpretación griega del lenguaje se mueve entre estos dos polos: el λόγος es tanto lo dicho, lo significado, cuanto la γλῶττα, aquel órgano de nuestra boca con el que pronunciamos.

La filosofía griega comenzará con Platón a luchar contra esta identificación de palabra y cosa, de lenguaje y pensamiento. Porque «el dominio de este lenguaje sobre el pensamiento era tan grande, que la filosofía consideró tarea suya liberarse de él. Por eso los griegos, influidos por la sofística, vieron en el *onoma* la confusión y el extravío del pensamiento»... Por eso Platón se orientará hacia el *eidos* y «la crítica de la justeza de los nombres realizada en el *Crátilo* representa el primer paso en una dirección al final de la cual se encuentra la teoría contemporánea del lenguaje, como algo instrumental y el ideal de un sistema de signos lógicos. Colocado violentamente entre la imagen y el símbolo, el ser del lenguaje sólo podía nivelarse en el puro ser simbólico».[37]

Pero en el fondo era exacto lo que afirmaba[38] Hegel: «Cuando en Grecia palabra y cosa se oponían, era la palabra lo supremo, pues una cosa no expresada era algo irracional. Lo racional sólo existe como lenguaje.» Ese nivel alcanzado por el pensamiento griego coincide con la temática apuntada anteriormente.

En primer lugar, los trabajos más rigurosos sobre psicología del lenguaje nos confirman la intuición griega sobre la estructura dialéctica —dialógica— del pensamiento y sobre la estructura intelectual —eidética— de la lengua.

37. Gadamer, *op. cit.*, p. 395.
38. Hegel, «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie» (*Jubilaeum Ausgabe*, XVIII), Stuttgart, Frommans, 1959, p. 133.

En segundo lugar, las investigaciones de la antropología estructural de Lévi-Strauss nos han mostrado de manera sugestiva el otro gran enraizamiento del lenguaje con la comunidad, con la cultura, con un estadio determinado de la *polis* y del espíritu del hombre.

Ahora bien, estas nuevas confirmaciones están situadas, aunque al mismo nivel, en planos más profundos de la realidad, y con resultados científicos enriquecidos en múltiples perspectivas. De ahí lo incomprensible que resulta, cuando el pensamiento ha abordado determinados frentes y ocupado posiciones concretas, el hecho de que se cultiven incansablemente posiciones atrasadas, reductos arcaicos alrededor de los cuales languidece el pensamiento.

Pero había aludido también a la semántica. Aquí surge una delicada cuestión que ha planteado Urban. La transferencia de nombres o de signos idiomáticos de un «objeto» a otro es la primera ley del lenguaje. En el curso de la historia, las palabras pierden sus viejos sentidos y adquieren otros nuevos, o en algunos casos no adquieren ninguno y son así *Scheinwörter*, palabras vacías. «Esta noción de palabras vacías, de grandes zonas del discurso humano que consisten en un verbalismo vacío, ha sido la apelación última de todas las tendencias antimetafísicas del pensamiento.»[39] El que las palabras hayan perdido todo su sentido, nos dirá, es una proposición absurda. Parece, sin embargo, que el problema no está bien planteado. Para plantearlo con más rigor nos puede servir la semántica moderna. No se trata de que las palabras estén vacías, sino sencillamente de que ya no sean *logos*, de que se hayan disociado de tal manera el pensamiento y su expresión que el plano del término no llegue a ajustar ya con el plano del lenguaje.

39. Urban, *op. cit.*, p. 156.

Si, como decía Hegel, la filosofía es la historia hecha conceptos, el lenguaje, podemos glosar nosotros, es la historia hecha palabra. Porque sólo a través de ella nos hablan las palabras. Sólo a través de la historia y, por supuesto, a través del sistema en el que viven las palabras, puede plantearse en serio el problema de una significación y, por tanto, el ajuste de estos dos planos.

Parece, pues, que las «constantes terminológicas» no se acompasan a este ritmo. Por ello la filosofía moderna ha tomado conciencia de este problema que podríamos formular en los siguientes términos:

a) ¿Puede una reflexión sobre el lenguaje dar fluidez a una terminología endurecida de la que ha desaparecido totalmente la realidad —el ser— y, por consiguiente, la filosofía?

b) ¿Puede la perspectiva del lenguaje constituir un punto de incisión en la llamada perspectiva del ser?

El libro clásico de Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, se abría con una impresionante[40] afirmación platónica: «Hace tiempo que estáis familiarizados con lo que queréis decir cuando usáis la expresión *ser*; nosotros también creímos alguna vez que lo sabíamos, pero ahora, sin embargo, nos encontramos con que no lo sabemos.»

La respuesta de Heidegger a este interrogante fue una respuesta ontológica. Al menos la que en 1927 dio con *Sein und Zeit*, porque después el filósofo alemán ha ido desviando su preocupación por el ser hacia el encuentro del logos. Una gran parte de sus trabajos posteriores tienen por objeto el lenguaje y, concreta-

40. Platón, *Sof.*, 244 *a*.

mente, el lenguaje filosófico griego. Pero, así como muchas de sus afirmaciones teóricas sobre el lenguaje se mueven en la fecunda línea humboldtiana y no están desprovistas de cierto poder de sugestión («el lenguaje es la casa del ser», «lo que el lenguaje expresa es la más originaria esencia del ser», «lo que permanece lo fundan los poetas», etc.), sus ensayos de semántica ontológica en relación con el lenguaje griego constituyen, por el contrario, un extraño fenómeno, para que lo estudie la sociología filosófica, y recuerdan el texto de Morris, anteriormente citado, a propósito del lenguaje y de las épocas de reajuste social.

Esta mística del logos, este esterilizador ejercicio de estilo, por muy renovador que haya podido parecernos alguna vez, implica una terrible negativa a lo que el lenguaje es como casa del ser, y también como morada del hombre. La cuestión terminológica vuelve a planteársenos de nuevo. Pero aquí nos tropezamos con aquel empleo terminológico en el que el término —en este caso el lenguaje griego— no sirve como punto de llegada, sino como punto de partida. No es una terminología vacía aquella de la que se sirve Heidegger, sino que la convierte en una terminología hinchada y, en consecuencia, deformada.

Con todo, el proceder de Heidegger ha sido sintomático. Sintomático de esta preocupación que acucia hoy al pensamiento y por cuya ruta tendrá que caminar: la casi vulgar y trivial y profunda senda del lenguaje.

Pero en el fondo de todos estos planteamientos late como base una escueta, pero no por eso menos radical cuestión. Desde Humboldt y Herder hemos hecho nuestra, con las variaciones y acotaciones pertinentes, la tesis de que el lenguaje es un modo de ver la realidad, de entenderla, de interpretarla. Pero ¿por qué?

¿Por qué cada pueblo tiene una determinada manera de construir su *Weltanschauung*, su visión del mundo? ¿Por un capricho de la mente? ¿O más bien porque el lenguaje, incluso el filosófico, es verdaderamente logos y nos habla desde la realidad, desde la sociedad, desde la historia?

En estos tres puntos, sincrónicamente, tendrá que incidir también la semántica filosófica. Porque el lenguaje de un pueblo no es más que la biografía de su espíritu; de su lucha por entender y asimilar el mundo.

CAPÍTULO 3

INFORMACIÓN FILOSÓFICA E HISTORIA*

I

Hacer hoy historia de la filosofía significa plantearse, de alguna manera, ciertas cuestiones generales en torno al sentido del conocimiento histórico y de la metodología para llegar a tal conocimiento. Este planteamiento responde al nivel en que tanto la historia como la filosofía se encuentran actualmente. Ambos saberes presentan una profunda fisura que ha de encajarse y soldarse para que puedan recuperar la función que verdaderamente les corresponde, aunque pierdan el viejo prestigio que, no hace muchos años, se le concedía, y con el que se ocultaba, precisamente, lo más importante de su cometido. Simplificando mucho estas funciones podríamos afirmar que a la historia le corresponde, sobre todo, el ser memoria colectiva, y a la filosofía, el ser consciencia crítica. Por supuesto que con ello expresamos únicamente el horizonte en el que estos dos saberes tienen que dibujarse; y el problema que, en consecuencia, hay que plantear es cómo se constituye y especifica esa memoria colectiva y esa consciencia crítica.

* Trabajo inédito (Barcelona, 1973).

Cualquiera que esté en contacto con los ambientes intelectuales «de vanguardia» ha percibido las dificultades de instalación que en el edificio del saber científico encuentra, por ejemplo, la historia. Es frecuente ver, en publicaciones diversas, largas reflexiones sobre el tema de la «muerte de la historia». Al parecer, esta expresión proviene, en parte, de una actitud, más o menos ideológica, que pretende liberarnos de la responsabilidad de nuestro inmediato pasado. En un plano meramente privado, esta responsabilidad podría ser mínima; pero, en el plano público, la «muerte de la historia» implicaría una cierta liberación de responsabilidades para los políticos e instituciones oficiales, que, con sus decisiones al abordar oportunística y frívolamente problemas ineludibles, encontrarían justificados así sus actos, borrados ya en la niebla del pasado, donde los aciertos y los errores, el bien y el mal, quedan diluidos en la misma «muerte».

Pero hay razones también que explican el posible descrédito de la historia y, por tanto, la falta de interés por aquella investigación que intenta, en cierto sentido, hacernos presente el pasado. Entre estas razones vamos a destacar las siguientes:

1) El cultivo del pasado, dentro de una importante tradición historiográfica, ha tenido por base unos presupuestos idealizados, en los que la pretendida historia científica insistía con la misma inconsciencia que los antiguos «mitólogos». El pasado, que se creía rescatado a golpe de erudición y de crítica textual, volvía a diluirse entre aquellas interpretaciones que hacían juego con los sueños de una burguesía finisecular, no muy diferentes, por cierto, de los ritos mágicos primitivos o de los mitos homéricos. Estos ideales, filtrados en nuestro siglo por las insustanciales modificaciones

de esa burguesía, han producido leves cambios en los trabajos de los historiadores. Tal vez, la única excepción con la que se ha pensado revitalizar los esquemas historiográficos es la llamada historia «económica». Esta exigencia de revisar, bajo nueva óptica, el paisaje histórico era una necesidad impuesta por los profundos cambios en algunos sectores de la sociedad de nuestro siglo y por la presencia de las revoluciones que en él han tenido lugar. Sin embargo, los indudables aciertos de la historia «económica» comienzan a ser manipulados y domesticados, de forma que lo que podía convertirse en una radical revisión e iluminación del pasado y, por tanto, de lección para el presente queda, a veces, reducido a un aditamento frívolo con el que se adornan cierta páginas históricas, sin sacar más consecuencias que las que permiten las circunstancias del presente, en el que tales historias se escriben.

Lo que del pasado nos presenta la historiografía se considera, pues, como un modo más de manipular nuestra consciencia para que ésta, divertida entre los vericuetos de un mundo ya imaginario e irreal, se olvide de actuar sobre la realidad y sobre la vida. La desconfianza de la historia, entre algunos sectores de la vanguardia intelectual, puede tener su origen, más o menos consciente, en esta radical limitación de la obra histórica y en los condicionamientos que pesan sobre ella.

En la historia de la filosofía hay ejemplos contundentes de este ciclo hermenéutico que ha cobijado a las grandes figuras del pensamiento antiguo. El Platón de Grote, o el de Wilamowitz, o el de Friedländer acusan claramente las inflexiones de un subsuelo histórico del que brotaban las interpretaciones de estos autores, como variaciones sobre un mismo tema. De idéntica manera podríamos referirnos al Aristóteles que nos pre-

senta Brentano, o Jaeger, o Dühring, o Wieland, o Aubenque. Pero, aparte de las diferentes modulaciones de estos intérpretes y de su validez para aclararnos unos hechos o un lenguaje, se piensa que este esfuerzo es una manera más de sumergirnos en cuestiones que, en el fondo, apenas tienen que ver con nosotros, y de plantearnos problemas etéreos de un mundo cuyo solo aliento está en las páginas del libro que de él nos habla.

La historia, así entendida, es un lujo más de la cultura; un lujo de clase —como es, en el fondo, el arte— y, como tal, condimento para suaves digestiones.

2) Aun en el supuesto de que *debamos*, a través de la historia, mantener contacto con el pasado, ¿podemos, de hecho, relacionarnos con él?, ¿podemos comunicar estos contenidos históricos, y hacerlos llegar a nuestro presente, conservando su sentido claro, su vigor, su realidad?

Efectivamente, el tipo de información que la historia transmite es, a duras penas, verificable. Pero en el caso de que lo fuera documentalmente, la historia como *realidad* pasada, como praxis, es algo totalmente distinto de los restos que, como documentos o monumentos, nos quedan de ese *presente sido*, o de los *libros* que describen esa vida pasada. ¿Qué tipo de información es, por tanto, la información histórica?, ¿qué valor pueden tener, en la construcción del presente y del futuro, unos sistemas conceptuales que se refieren a hechos, situaciones y personajes, pero que son ya irreales, invisibles, inexistentes? La historia pasada queda, así, reducida a los libros que hablan de ella. La historia es, pues, lenguaje; un lenguaje particular del historiador, en el que suele manifestarse, sobre todo, la perspectiva individual o de clase, desde la que unos *hechos*, que *ya* no son hechos, se divisan e interpretan.

Tal vez este posible fracaso se deba a que pedimos a la historia algo que no puede o no ha podido darnos: un saber vivo; una serie de planteamientos, soluciones y, por tanto, experiencias que no sólo han conformado nuestra mentalidad y dado las coordenadas de nuestra situación en el presente, sino que nos ayudan a configurar y a mejor orientar el futuro. Si la historia no puede ofrecer esto, ya no es más que un mero pasatiempo; un remedio no muy eficaz contra el aburrimiento; una especie de ciencia ficción del pasado, para refrescar, en el mejor de los casos, los rastrojos del presente.

3) En consecuencia, hoy nos planteamos la pregunta de ¿para qué la historia?, ¿para qué y por qué hablamos del pasado?, ¿qué buscamos en este continuo remodelamiento de hechos *inexistentes?* La respuesta es difícil. Contra ella se levantan las exigencias de un presente cada día más acelerado, cada día más voraz de proyectos, de enfoques, de nuevas sendas en las que la inteligencia parece encaminarse más vigorosa y dinámicamente que hacia el tranquilo e inerme mundo del pasado. Se piensa, pues, que esas energías teóricas, gastadas en las «mitologías» históricas, son un sacrificio absurdo, inmolado en aras de la nada.

II

Argumentos parecidos inciden sobre la filosofía. Junto a la crisis de la historicidad descubrimos también una crisis de la «filosoficidad». El saber filosófico ha sufrido, en nuestros días, desplazamientos decisivos. Estos desplazamientos han dejado a la filosofía en una cierta intemperie. El extraordinario desarrollo de

la lógica, los avances de la psicología y de la sociología han ido parcelando y embargando el viejo y, en parte, desértico latifundio filosófico.

¿Cuál es, entonces, el dominio que le queda a la filosofía? La respuesta nos llevaría muy lejos, pero, de todas formas, vamos a esquematizarla. En primer lugar le quedan los *textos filosóficos*: ese ingente conglomerado de sistemas conceptuales, desde los presocráticos hasta las más recientes teorías de nuestro tiempo. La lectura renovadora de esa memoria colectiva, que ha sido tantas veces desenfocada u oscurecida, puede aportar informaciones e, incluso, soluciones. La historia del pensamiento no está agotada. La interpretación más certera y libre del pasado, apenas si ha comenzado. Esta interpretación, desde la perspectiva de nuestro presente, es un tesoro que no podemos enterrar ni dilapidar. El hecho de que pueda plantearse seriamente el rechazar esta herencia indica hasta qué punto quienes controlan la vida colectiva han conseguido ya nuestro empobrecimiento esencial, nuestra total alienación. La memoria colectiva, mal recordada, puede desorientarnos en las coordenadas de la historia, pero la memoria colectiva aniquilada es una especie de suicidio, un modo nuevo de desesperación. Esta historia del pensamiento nos llega como lenguaje, enraizado en el suelo mismo de los intereses que lo configuraron.

Esto nos lleva al otro gran dominio que aún le queda a la filosofía, por mucho que el desarrollo impresionante de la lingüística parezca haberlo ocupado exclusivamente para sí: el lenguaje. Este nuevo enfoque de la investigación filosófica no se centra sólo sobre los textos históricos, casi únicos testigos del pasado, sino en el análisis sincrónico del lenguaje de nuestros días.

El lenguaje no es un simple medio neutro de comunicación. El estudio de las causas que provocan

las tergiversaciones y modificaciones del lenguaje trasciende la esfera de la lingüística y de la misma sociología del lenguaje, para situarnos en ese campo problemático que, por ahora, podemos seguir llamando «filosofía del lenguaje». Además, el análisis científico del fenómeno lingüístico, en todas sus manifestaciones, desde las elaboraciones formales hasta los usos cotidianos, es un elemento imprescindible en la cultura del presente.

La antropología contemporánea tiene, sobre estas bases, un amplio campo de desarrollo. Porque el lenguaje, según la definición aristotélica, al comienzo de la *Política*, es aquello que levanta al hombre de su contexto animal: «el hombre es un animal que tiene logos». Pero la segunda gran definición aristotélica, tantas veces trivializada también, es que «el hombre es un animal político» y, por consiguiente, se desenvuelve exclusivamente en el conglomerado social. El logos, el lenguaje, no es sólo un mero instrumento de comunicación, sino que crece y alienta entre las estructuras de la sociedad, en la convivencia del hombre con el mundo creado por él, y con los otros hombres.

Por último, el estudio de la ética, en el contexto de la sociedad, será un tema fundamental para la filosofía. El planteamiento de los problemas éticos —la oposición entre el bien y el mal— a un nivel exclusivamente especulativo, como juego conceptual de sutilezas metafísicas, es una de las razones que hizo posible que, mientras nos entreteníamos con las definiciones y precisiones sobre estos términos, construyendo sobre ellos los más bellos sistemas, la sociedad —que se adornaba con tales artificios especulativos— cometiese en la realidad las mayores vilezas. Mientras se predicaban o escribían hermosos discursos sobre la justicia, los derechos humanos, la paz, etc., se organizaban ase-

sinatos colectivos, se justificaba la tortura y, lo que es peor, se disimulaba la condena de estos hechos bajo un torrente de palabras abstractas, de conceptos «éticos», de términos ambiguos.

La ética es una praxis, una actividad; la teoría sobre ella sólo es justificable si se une firme e inequívocamente a la práctica. El texto de Aristóteles en la *Ética nicomaquea* (1094 *b*) no ha perdido nada de su actualidad: «Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué es lo que se debe hacer y de qué cosa hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Porque aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean idénticos, es claro que será mucho más grande y perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y elevado procurarlo para un pueblo. Éste es el objeto de nuestra investigación, que es una cierta teoría política.»

Las concepciones, más o menos tradicionales, del bien y del mal tienen que ser investigadas en la complicada trama de lo social, aun a riesgo de que, a veces, puedan confundirse con planteamientos utilitarios u oportunistas, y aunque nos parezca que el bien, el mal y la justicia quedan relegados al diccionario de los términos abstractos, de las utopías, de las simples palabras consoladoras. El dominio de la ética social y del lenguaje tiene que incidir, de algún modo, en el estudio mismo de la historia de la filosofía. De ahí que cualquier planteamiento historiográfico ha de abordarse renovadoramente desde el lado del lenguaje y desde el marco y el ajuste que, en una posible ética social, presenta el autor o el movimiento filosófico estudiado.

III

De este posible futuro filosófico, el aspecto que ahora nos interesa es el de la historia de la filosofía, o sea, la lectura de unas obras que una determinada tradición suele denominar «filosóficas». Estas obras las suponemos inmersas en esa corriente, paralizada ya, que llamamos pasado. Pero la objetivación de esa forma peculiar de realidad que es la filosofía conviene descubrirla en el marco de otras posibles objetivaciones de realidades culturales, que también son objeto de historia. La historia del arte, por ejemplo, estudia fundamentalmente esos restos del pasado que constituyen las «obras de arte». La estructura referencial de esta historiografía tiene, pues, como objeto esa realidad concreta, plástica, visible, que se especifica bajo la forma de escultura, pintura, etc. La información que la historia nos transmite es, en principio, clara. La historia del arte describe, analiza, esos objetos artísticos, haciendo lenguaje la ensimismada soledad del arte. La obra artística puede ser percibida por cualquier espectador, pero la historia de esas formas estéticas intenta proyectar esa presencia inmediata y real, que el arte tiene, hacia el contexto en el que surgió, o sea, hacia un pasado más o menos remoto. En este caso, la historiografía constituye una especie de acompañamiento teórico a la desnuda y continuada presencia que es, esencialmente, el fenómeno artístico.

En la *historia política*, o en lo que, sin adjetivos, podemos denominar, simplemente, *historia*, parece que la palabra *pasado* apunta a la descripción de un sistema conceptual que hace presente y comunica la compleja trama de eso que encierran los términos *vida humana, relaciones humanas*. La estructura referencial de la historia es, por ejemplo, el hombre Alejandro, o Napo-

león, o los demás hombres que vivieron y tuvieron una realidad semejante a la nuestra, y que en sus actos fueron tejiendo, en función de unas coordenadas sociales, económicas, culturales, etc., el suelo histórico.

La información que esa historia nos transmite consiste en la aproximación, por el lenguaje, de los «hechos» históricos. Nos dice cómo son esos hechos; amplía, con el trabajo de erudición, la cantidad de información que circunda esos hechos, y hace visible a nuestra imaginación e inteligencia un cuadro del pasado donde se expresa una experiencia plena del hombre, con planteamiento, desarrollo y solución. A pesar de lo inacabado del proceso histórico en cuanto tal proceso, el pasado aparece en él concluido. Observamos los resultados, los fracasos y los logros de unos ciclos humanos, y descubrimos incluso las vías que debían de haberse seguido, los senderos abandonados. La información que la historia del pasado nos ofrece puede convertirse en un motor poderoso para constituir el futuro.

Algo parecido ocurre con la *historia de la literatura*. Aquí nos enfrentamos con el lenguaje como objetividad absoluta: la obra literaria descansa, exclusiva y originariamente, en el lenguaje. Sin embargo, su estructura referencial última es el hombre *para quien* se escribe y *de quien*, en el fondo, se escribe. Es cierto que la literatura informa, sobre los temas que elige, de distinta manera a como lo hace la filosofía, aunque a ésta se la pueda acusar, muchas veces, de hacer literatura, mala literatura, como afirmaba Carnap. La literatura maneja, sobre todo, ese conglomerado psíquico que abarca el nombre de «sentimientos», de incitaciones o informaciones imprecisas y son a ellos a los que, como impulsores de comportamientos, incluso de actitudes intelectuales, se orienta fundamentalmente.

Los «temas» literarios tienen también una particular verdad que no se mide en función de la demostrabilidad, de su deducibilidad, pero que permite, precisamente por ello, que pueda hablarse de buena o mala literatura. La estructura referencial del lenguaje literario pasa, a través de su expresión, a manifestar, en la vida humana, en la capacidad reflexiva y crítica del hombre, planos nuevos de instalación, a abrir determinados niveles en la realidad y en la sensibilidad humana, aunque no los describa totalmente, ni analice y conecte sus elementos.

La información literaria, cuando verdaderamente lo es, representa una parte importante de esa verdad más amplia que es la comunicación humana. Sus características difieren, como es natural, de la comunicación científica, del lenguaje científico, pero el análisis detenido de este tema, en el que ahora no podemos entrar, llevaría a plantearnos radical y rigurosamente los dos conceptos más usuales de la cultura actual, cada vez más malgastados, más desgastados y más confusos: la verdad y la razón.

La información del lenguaje literario es distinta también del lenguaje histórico. Mientras que la verdad del lenguaje histórico se funda en su *grado de aproximación* a unos hechos *reales*, aunque no *presentes*, en la exactitud de su referencia a través de documentos, etcétera, en su certera e inequívoca mostración, el lenguaje literario no apunta a nada *real*, en el sentido de que pueda ser verificado por los hechos, en una posible repetición de lo sido. La estructura referencial del lenguaje literario no tiene compromiso alguno con lo histórico concreto; su compromiso reside más bien en la riqueza de su información humana, en su capacidad de sugestión y desmitificación, en su poder para establecer un diálogo creador con el lector y abrir, así,

perspectivas nuevas a la sensibilidad y estímulos a la inteligencia.

Por lo que respecta a la *historia de la filosofía*, podemos afirmar que la estructura referencial de la historiografía filosófica es esa amplia temática de la que, en distintos idiomas, nos hablan las obras «filosóficas». Sin embargo, en este punto podríamos preguntarnos lo mismo que en el caso de la literatura: ¿a qué se *refiere* ese lenguaje, cuál es su horizonte de alusividad? Porque mientras en la obra literaria es relativamente fácil responder a esta cuestión, ya que el mundo imaginativo sobre el que opera el lenguaje, sobre todo en la novela, se reduce a hechos y comportamientos humanos, en la filosofía, por el carácter del lenguaje filosófico, no puede delimitarse con claridad el contorno de ese lenguaje, ni mucho menos precisar de *qué* habla.

Esquematizando algunas de estas diferencias:

	Modo de presencia	*Estructura referencial*
Historia del arte	lenguaje elaborado sobre *a*) otros lenguajes: documentación; *b*) la obra misma: descripción.	la obra de arte como realidad; el objeto y, en cierto sentido, el ambiente cultural y político que determina gustos, y selecciona temas, etcétera.
Historia general	lenguaje elaborado sobre otros lenguajes. (Quizá podría excluirse la historia contemporánea, al menos en la reducida órbita de una experiencia personal; de la descripción de unos hechos *vistos*, etc.)	los hombres, personajes de la historia, creadores y modificadores de hechos; la *praxis* humana; el entramado de lo social, movido siempre por intereses, presiones y posibilidades.

Historia de la literatura	lenguaje elaborado sobre *obras literarias* y sobre otros lenguajes que pueden colaborar en la lectura e interpretación de esas obras.	sentimientos, ideales, experiencias sociales, crítica de la sociedad, etc., pero desde una exclusiva perspectiva en la que el lenguaje acentúa su poder de comunicación mostrativa, más que demostrativa.
Historia de la filosofía	lenguaje elaborado sobre «obras filosóficas», o sea, sobre un tipo peculiar de interpretación y fundamentación de la realidad y del hombre.	esquemas generales del Universo; del comportamiento; el *eidos* platónico; estructuras básicas del conocimiento.

Según este esquema, que, aunque muy simple, expresa una cuestión merecedora de detenidos análisis, se trata de descubrir la estructura referencial del lenguaje filosófico: *aquello* de lo que tal lenguaje habla. Dentro del ejemplarismo platónico, este problema se soluciona fácilmente. El lenguaje es reflejo, copia de un mundo superior e inmutable, el *eidético*, y si de algo habla, habla de ese mundo; la estructura referencial de este lenguaje es, en el fondo, algo parecido al *Eidos* platónico. Pero esta explicación salta por encima del problema.

Buscamos la estructura referencial de la obra filosófica. Para progresar en esta búsqueda tenemos que plantear cómo se constituye un *significado filosófico*, o, mejor dicho, para no caer en la crítica de Austin, ¿qué es lo que llamamos *filosófico* en un lenguaje?

La filosofía llega hasta nosotros, por medio de una serie de proposiciones, en un determinado idioma. En el análisis de la estructura de esas proposiciones, podemos distinguir los siguientes planos:

1) El *lenguaje natural*. Efectivamente, las palabras de un texto filosófico pertenecen a una lengua concreta, sin cuyo entramado proposicional no tendría sentido alguno lo «filosófico» de ese lenguaje. Por ejemplo, la palabra «pensar», por mucha carga terminológica que un filósofo ponga en ella, tiene que significar, sobre todo, aquello que entendemos corrientemente por tal palabra. Cuando Heidegger, por ejemplo, explicita en una obra que lleva por título, precisamente, *Qué significa pensar* el contenido de este término, tiene que mantener necesariamente, a pesar de todas sus elucubraciones, un vínculo directo con lo que el lenguaje natural ha ido almacenando, a lo largo de su historia, en ese término. En caso contrario, la respuesta heideggeriana sería una respuesta que igual tendría que ver con la pregunta ¿qué quiere decir pensar?, como con la pregunta ¿qué quiere decir *X*?

Por consiguiente, la mayoría de las palabras que componen un texto filosófico son palabras en las que pesa, sobre todo, el significado que poseen en la lengua natural de la que arrancan.

2) La *tradición filosófica*, que ha determinado unos cauces de desarrollo en los que determinadas palabras han adquirido un contenido que, provisionalmente, podemos llamar «contenido filosófico». Así, *Nous* en Jenófanes; *penser* en Descartes; *Urteil* en Kant; *Wissenschaft* en Fichte; *Geist* en Hegel; *positive* en Comte; *negation* en Sartre, etc.

3) La mera *tradición histórica*, en la que una palabra ha servido de sistema referencial hacia las cosas. A pesar de las distintas variaciones sobre el tema «pensar», este término ha significado un modo peculiar de relación con el mundo. Cualquier modificación lingüística y cultural sobre tal palabra ha implicado siempre un modo abstracto de captación del mundo y de

reacción ante él. Hay un tipo peculiar de universal filosófico que se constituye siempre sobre la base de esa experiencia histórica.

4) La *presencia de la sociedad*. Una parte esencial del vocabulario filosófico se constituye por la mutua dependencia entre terminología y sociedad. Palabras como «alma», «razón», «libertad», «ser», «conocimiento», «yo», «experiencia», «materia», «espíritu», etcétera, han quedado, casi siempre, ceñidas por los esquemas sociales en que se pronunciaban o utilizaban. Incluso hoy, que estamos, según se dice, en época de crisis, de fermentación y renovación, algunas de las proposiciones que se pueden formar con los términos filosóficos mencionados, y con otros muchos que pudieran añadirse, provocarían la más violenta reacción en capas muy extensas y diversas de la sociedad. Hay términos filosóficos clásicos, que sería imposible incluir en una proposición negativa, en el seno de un determinado tipo de sociedad. La estructura social impone, pues, una especie de cerco en torno a ciertos términos hasta convertirlos en tabú. La filosofía ha acatado a su manera ese cerco, y en este acatamiento se ha ido configurando la semántica de muchos términos. Detrás del aparente sentido metafísico de las terminologías clásicas, y sobre todo del uso que de ellas se hace, encontramos siempre ese cerco de la sociedad, formado, sobre todo, por intereses ideológicos, o sea, por intereses de clase, por discriminaciones, por temores y violencias, por la defensa de privilegios, o por el ataque a actitudes renovadoras. De esta manera, incluso la filosofía más abstracta, los sistemas conceptuales más abstrusos, y precisamente por ello, han sido «productos sociales» en los que se abre o comprime un horizonte de posibilidades, según los presupuestos y las metas de la sociedad en los que se engendran. En con-

secuencia, toda filosofía, por muy alejada que parezca de la realidad, acaba siempre por incorporarse a la maquinaria social que, a su manera, la utiliza. De lo contrario, no podría explicarse el hecho de las modas filosóficas, de las predilecciones por cierto tipo de pensamiento, de las reacciones frente a determinadas actitudes intelectuales realmente innovadoras, de la manipulación que se lleva a cabo sobre algunas orientaciones filosóficas para amaestrarlas o acomodarlas al contexto social que las necesita, pero que no puede aceptarlas sin esa manipulación adulteradora. De ahí que, aunque la filosofía pudiese tener una estructura meramente teórica, un carácter etéreo y aséptico, su inserción en la vida y en la historia impide, como es lógico, su desarticulación y su mera consideración teórica. Basta mirar al pasado e incluso al presente filosófico para constatar este hecho.

Los filósofos no han considerado nunca a la filosofía como una especie de juego dialéctico, ni siquiera como un discurso científico en el que su verdad se enhebrase exclusivamente en los hilos de ese mismo discurso, y en la respuesta que a él diese, en sus fenómenos y comportamientos, la naturaleza. Parece que lo que distinguía al lenguaje filosófico de los otros lenguajes era este rico entramado en el que, en definitiva, como afirmó Hegel, la «historia se hacía concepto». Pero esta historia no es sólo la fuerza de un *Geist*, o un *Volksgeist*, como simples entidades culturales, sino como expresión de la sociedad concreta que se hace desde la base de los individuos que la forman y que, a su vez, expresan los niveles de la educación que en esa sociedad se imparte, y que vienen siempre configurados, con mayor o menor intensidad, por las fuerzas responsables o irresponsables de esa sociedad.

Estas perspectivas representan un enriquecimiento del campo filosófico y, por supuesto, de la historia de la filosofía. En las «experiencias filosóficas» que ya han sido hechas y que, en cierto modo, contemplamos ya «socializadas», el nivel de información es más completo que un ángulo de visión individual, adscrito a la experiencia inmediata de la propia vida, en la que sólo se capta el presente irrealizado o inacabado. Esa peculiar «socialización» implica, sencillamente, que puedo ver el tablero general de relaciones, en cuyo contexto se fecundan las ideas y se entienden y explican los hechos. En esa retícula, de profundas conexiones, se percibe el eco que ciertas filosofías podían despertar, los cauces por los que tales ideas fluyen, la amplia trama de problemas y discusiones que se tejen en torno a determinados núcleos teóricos.

CAPÍTULO 4

LENGUAJE E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA*

I

El estudio, el conocimiento y la descripción de todo lo que ha antecedido a nuestro presente suele denominarse historia. Este término es, sin embargo, problemático. La filosofía y teoría de la historia, la metodología histórica, han dado abundante y contradictorio testimonio de esta problematicidad. Por lo que respecta a la filosofía, el término historia, aplicado a ella, ha supuesto también una cierta dificultad. Una larga, excesiva y en gran parte estéril polémica ha sido el fruto de la pretendida conexión entre ambos términos: historia de la filosofía.

Si la historia implicaba cambio y progreso, los defensores de la filosofía como un saber de esencias inmutables e intemporales no podían, en ningún momento, aceptar que este saber se diluyese y modificase en la temporalidad. Si, por el contrario, la filosofía estaba sujeta al cambio, tenía que ser algo muy distinto de un saber inmutable e intemporal. Entre estos extremos han circulado los diversos planteamientos en torno a esta cuestión.

* Publicado en *Hermeneutik und Dialektik*, II, Tubinga, Mohr, 1970.

Pero una reflexión previa debería ser imprescindible ante cualquier consideración sobre la filosofía en su pasado. Porque, efectivamente, si la filosofía es una ocupación actual y, por tanto, se realiza en mi presente, y se expresa hacia un futuro, el del posible lector o el de las pretensiones del filósofo, tenemos que admitir, también, que esta posible ocupación en nuestro presente —que no es más que un término formalizador de nuestra vida, de nuestra situación— ha podido ser ejercida antes de nosotros, desde otras vidas y desde otras situaciones. A este «antes de nosotros» llamamos provisionalmente historia.

Sin embargo, en el camino de esta reflexión encontramos una perspectiva que, tal vez por su proximidad, no ha sido suficientemente objetivada. Aunque esta objetivación pueda hacerse en planos generales, vamos a analizarla en el ámbito concreto de la historia de la filosofía.

Suponemos, pues, que una reflexión sobre el sentido del mundo y del hombre ha tenido lugar en el «antes» de nuestro presente. El hecho sobre el que se basa nuestra suposición es exclusivamente la presencia de las obras filosóficas. Por presencia no hay que entender otra cosa que el simple disponer, ahora, de unos determinados volúmenes, en determinados idiomas y que solemos llamar escritos filosóficos. La historiografía remite estos volúmenes a unas épocas pasadas, a una cultura, a una escuela y, por supuesto, a un autor, que se ocupó en circunstancias más o menos determinables de transmitir, por escrito, sus pensamientos.

Pero, de hecho, para mí, lector o intérprete, no hay más que la presencia silenciosa de esas obras filosóficas. ¿Dónde está en ellas la historia? ¿Dónde objetivar lo histórico en este presente, en el que como lector o intérpretes nos hacemos cargo de estos textos? Porque

en ellos no hay más que un lenguaje, una serie de proposiciones cuyo sentido puedo descifrar si conozco la estructura lingüística desde la que me hablan. ¿Dónde, pues, descubrir, entre líneas, en unas páginas teóricas abstractas, el subsuelo no exclusivamente filosófico en el que se asientan?

Además de este planteamiento que podríamos llamar «intra-textual», podemos, en un plano general y «extra-textual», hacernos la siguiente pregunta: ¿qué queremos decir con «historia» cuando hablamos de historia de la filosofía?

A esta pregunta se ofrecen diversas respuestas:

1. Historia, en filosofía, quiere decir la descripción de las etapas que especifican un «antes» genérico; o sea, la descripción cronológico-dialéctica por la que, al parecer, ha pasado el pensamiento.
2. Historia quiere decir la sucesiva incorporación de las experiencias, en nuestro caso, teóricas del pasado.
3. Historia quiere decir la conciencia de una absoluta no-originalidad en cualquier creación humana.
4. Historia quiere decir lenguaje. Porque el lenguaje es, entre otras cosas, el modo como en el presente de la conciencia actúa, determinándola, el pasado.

Pero estas respuestas, con excepción de la cuarta, no son satisfactorias, porque dan por supuesto aquello que es, para nosotros, problema. El admitir simplemente el concepto de evolución, o de sucesiva incorporación en el presente de lo pasado, es una trivialización del problema. La historia humana no es como un árbol en el que la savia encuentra en el tronco cauce, orientación y protección. Precisamente porque no lo

es, siempre podríamos preguntarnos por el significado de la expresión «desarrollo del pensamiento».

¿Es una génesis, en el sentido preciso del término, lo que constituye el suelo de la historia de la filosofía, o son más bien saltos estructurales los que posibilitan el desarrollo? Y si es génesis, ¿cómo funciona este proceso, qué materia actúa, por qué hilos pasa?

En una palabra: ¿no es una simple y desafortunada metáfora hablar de *continuidad* del pensamiento en la historia, si no se precisa claramente qué entendemos por continuidad y, sobre todo, cuál es el cauce de esa posible continuidad? Es evidente que sería fácil una inmediata respuesta: el cauce es el hombre. Pero con ello no habríamos precisado nada en una cuestión que alcanza más allá de esta fundamental respuesta.

Efectivamente, no se pueden aceptar como explicación de estos procesos históricos una serie de términos que son en el fondo totalmente heterogéneos: por ejemplo, *evolución, continuidad, génesis, desarrollo*, etc.

Pero si admitimos como hipótesis de trabajo la definición de historia como lenguaje, tal vez podamos enriquecernos con algunos puntos de apoyo para ulteriores reflexiones. Esto no quiere decir que aquí se plantee una vez más la vieja discusión entre sincronía y diacronía. El nivel en el que se presenta el problema es distinto. No se trata sino de considerar en el lenguaje, «ya previamente presente» en cualquier toma de conciencia lingüística, un «antes» condicionador y delimitador.

Todo presente del lenguaje es posible por su previa y necesaria ausencia de un «ya antes». Por ello, cuando a través de un lenguaje comenzamos a abrirnos intelectualmente a la realidad, estamos recibiendo en nuestra intelección la versión de todos los esfuerzos por entender y asimilar esa realidad que «ya» fueron

hechos y que, teóricamente, se han sedimentado en ese lenguaje.

II

La historia es lenguaje, porque éste constituye un modo privilegiado de cómo lo «ya antes» se comunica al «ahora». Sin comunicación no habría ni permanencia ni continuidad. De ahí que la historiografía haya pretendido siempre buscar los indicios de una posible comunicación en todo aquello que conservaba la estructura elemental del signo. El historiador busca, en el fondo, entablar un diálogo con totalidades del pasado que sólo son parcialmente visibles entre los restos que de él nos quedan. Estos restos adquieren mayores posibilidades hermenéuticas cuando se nos presentan como lenguaje, como documento u obra literaria, o sea, como testigos con voz, a los que sólo hay que prestar el oído de la interpretación exacta, que consiste en saber integrarlos en las totalidades a las que real y verdaderamente pertenecieron en su presente, cuando «todavía no» eran restos.

Pero en el caso de los textos filosóficos, de la historia de la filosofía, ¿qué queremos decir al referirnos a estas totalidades, en cuyo horizonte se insertan los restos del pasado, en nuestro caso las obras de los filósofos?

¿Cómo estructurar, en un cierto esquema homogéneo, este legado filosófico que nos llega, según dice la historiografía, en distintos planos, y que no podemos verdaderamente distinguir, ya que es siempre el presente del texto, su inmediata y real presencia lo que se me da? ¿Cómo buscar y descubrir en esos textos algo que ciertamente responda a lo que suele denominarse historia?

El pasado se nos presenta bajo la forma de signo y la historiografía ha pretendido la reconstrucción e interpretación de esta significatividad. La obra filosófica, al presentársenos como lenguaje es, por consiguiente, un signo en grado sumo. Para descifrarlo, quizá pueda ser interesante el ensayar en la contextura de este signo una reconstrucción de su sentido, en función de un triángulo de motivaciones y estructuras, proyectadas desde los términos que, como síntesis, presidirían los vértices de este triángulo. Estos términos son: *quién* habla, de *qué* habla, a *quién* habla.

Toda obra filosófica puede, efectivamente, centrarse entre los vértices de este triángulo, porque de alguna manera su presencia responde a esa triple constitución originadora. Veamos cada uno de estos puntos.

III

La obra filosófica ha sido producida por alguien, por un *quién* determinado, que para los historiadores de la filosofía responde a un nombre concreto, Aristóteles, Spinoza, Fichte, etc., y que patentiza u oculta los niveles de constitución de ese *quién*. El quién que ha creado una obra filosófica es, por lo general, un quién individual. En él podríamos distinguir, a su vez, tres planos constituyentes. El primero sería el plano de la *educación*. Toda una serie de condicionamientos intelectuales están, de alguna manera, presentes en el *quién* que, a través de una obra, se comunica con nosotros. La voz que desde el texto nos habla ofrece, con mayor o menor intensidad, las inflexiones que expresan los logros y fracasos de una biografía intelectual. No hay obra filosófica, literaria, humana, en la que no esté presente el *quién* como fruto de presiones o facili-

dades educativas, o sea, de estructuración ética e intelectual. El horizonte del *quién* está, pues, ceñido por la educación positiva o negativa a la que estuvo sometido.

Pero esa educación que forma o deforma a una individualidad no es algo teórico o abstracto, sino resultado de la *totalidad social* en la que se encuentra el individuo. Totalidad social que llega esencialmente a través del lenguaje. No es posible educación humana si no hay comunicación lingüística. Pero el lenguaje que actúa educativamente es un lenguaje acentuado ya de una peculiar manera y que nos orienta, dirige y hasta conmina desde los ángulos de esa inflexión. Incluso la carencia de inflexión pedagógica, la no existencia de educación en el sentido usual de la palabra, se manifiesta inconfundiblemente en el lenguaje, porque éste siempre transmite, consciente o inconscientemente, los deseos, las represiones, las frustraciones del grupo social que lo habla. Todo lenguaje es, pues, educativo, formativa o deformativamente.

El *quién* del filósofo que nos habla en la obra filosófica es un quién cuya presencia sirve, por las razones aludidas, a poner un acento más, a dar una inflexión peculiar al objeto lenguaje que, a su través, resuena y se humaniza. A su vez el filósofo es, en cierto sentido, un resultado, sumiso o rebelde, de los acentos con que el lenguaje ha pretendido marcar su personalidad.

El segundo plano lo constituye la *clase intelectual* a la que el filósofo pertenece y que es, en cierto sentido, su clase social. De alguna manera, el hombre vive inserto en el horizonte de intereses y realizaciones —teóricas en nuestro caso— de un determinado grupo humano. En el lenguaje del texto filosófico, en la organización de ese mundo lingüístico, única presencia para nosotros de ese quién, tiene que quedar un eco que, de

algún modo, sea reflejo de las pretensiones reales de esa clase. Detrás, pues, de ese lenguaje se vislumbra el *quién* del autor, a través de ciertas preferencias terminológicas, de ciertos presupuestos o hipótesis, de su estilo objetivo o persuasivo o declamatorio o confidencial, de sus prejuicios e inhibiciones.

En un tercer estrato, el *quién* que en el texto nos habla responde, en su lenguaje, a determinadas preguntas que flotan en el *espacio teórico de la época*, y que, generalmente, pueden venir resonando a través de planteamientos anteriores más o menos originarios. Pero hay preguntas por las que el filósofo se siente más acuciado, y en el hecho de esta mayor o menor incitación radica una interesante clave hermenéutica. La obra filosófica con la que nos enfrentamos nos presenta una selección de cuestiones y una modulación de las mismas, realizada por el quién que a través del lenguaje nos habla.

IV

¿De *qué* habla el texto filosófico? El *qué* aludido en la pregunta es la condensación de ciertas estructuras y contenidos. Efectivamente, en la obra filosófica se integran unos materiales que constituyen la entidad de ese *qué*. Por consiguiente, la pregunta sobre el «de qué» no se contesta descubriendo su significatividad. El «de qué» habla no se satura plenamente traduciéndolo por un «qué significan» las obras filosóficas, «a qué se refiere su lenguaje», «hacia qué realidad apuntan sus palabras». Aunque esta pregunta es justificada y, en cierto sentido, hay que planteársela, nos traslada, sin embargo, hacia un dominio eminentemente problemático y, al parecer, fuera del texto filosófico, que es aquello

con lo que exclusivamente quisiéramos contar. Antes, pues, de esta búsqueda «fuera» del lenguaje, conviene agotar todas las posibilidades «dentro», incluso para saber si es justificado un planteamiento «fuera de».

El *qué*, efectivamente, no se agota en su mera significación. Todo lenguaje y, fundamentalmente, el lenguaje de la obra filosófica presenta un espesor determinado, una masa más o menos densa, en cuyo entramado se complica y entrelaza la plenitud de su posible significatividad. Es justificado siempre el plantearse el problema del «más allá» del lenguaje, del «fuera» de la estructura lingüística, pero este «fuera» del lenguaje tendrá siempre que objetivarse desde los diversos planos con que el lenguaje lo contempla. Sin embargo, la contemplación desde el lenguaje no es algo neutro y desobjetivado. Desde W. von Humboldt, sabemos hasta qué punto el lenguaje implica ya un compromiso teórico y, en consecuencia, una cierta objetivación. Precisamente, el peculiar espesor que lo conforma, no es mera subjetividad, simple estructura formalizadora e irreal. La masa lingüística se ha ido espesando sobre la ambivalencia subjetividad-objetividad, y en ella se ha posado una determinada experiencia y visión del mundo. Las oposiciones o neutralizaciones de la semántica estructural, por ejemplo, lo son efectivamente, en el «dentro» del lenguaje, en el mecanismo de sus tensiones, pero en ellas se manifiesta y queda integrado, al par, un peculiar modo de presencia de lo real en su multiforme e inagotable riqueza, y un pecualiar modo de objetivación de la inteligencia humana ante las cosas.

Esta compacta constitución del lenguaje puede además analizarse, en un texto filosófico concreto, desde diversos planos, entre los que podríamos precisar, por ejemplo:

1. Una serie de proposiciones, contenidas y enlazadas según el uso del idioma en el que el texto está escrito.
2. Una serie de términos que podríamos llamar «filosóficos», porque se refieren a unos posibles contenidos, entre los que se encuentra eso que se suele denominar filosofía.

Por supuesto que el primer punto expresa los esquemas lingüísticos usuales, que permiten entender gramaticalmente el sentido de esas proposiciones, mientras que el punto segundo implica unos esquemas teóricos en los que se insertan los contenidos gramaticalmente conexos, y que, al parecer, son los sustentadores de la filosofía. El lenguaje filosófico no es, pues, eminentemente el lenguaje de la sintaxis, sino el lenguaje de la semántica.

Por lo que respecta al punto primero, el lenguaje encuentra su instancia o su *estructura referencial* fuera del dominio filosófico, y dentro del esquema lingüístico gramatical correspondiente. La verdad de una proposición filosófica es, en principio, la elemental verdad de su gramática, y no tiene originalmente sentido por ser *filosófica*, sino por ser proposición de un lenguaje. No es, por tanto, *filosófica* la estructura proposicional de un texto filosófico. Antes de ser texto filosófico tiene que ser lenguaje en el vulgar sentido de su coherencia formal.

¿Dónde descubrir, entonces, que estas páginas ante mis ojos son páginas *filosóficas*? ¿Dónde objetivar también en ellas a la filosofía? Podríamos anticipar que la característica distintiva está en la terminología de esas proposiciones, en ciertas palabras con las que están construidas, en su *horizonte de alusividad*; en definitiva, en su semántica.

Tal vez podría añadirse que el texto filosófico, más que objetos, señala relaciones; más que cosas, conceptos; más que realidades, idealidades, o sea, tensiones lingüísticas; más que referencias, inferencias. Sobre la faz proposicional del texto surge lo *filosófico*, a través del vocabulario que lo constituye y de un halo teórico solidificado sobre él.

Pero el contenido de este vocabulario debe diferir claramente de cualquier otro modelo semántico, para que, de hecho, podamos afirmar de un texto que es filosófico. Esa diferencia quizá pueda encontrarse en su estructura referencial, más difícil de delimitar siempre que en cualquier otro tipo de lenguaje, por ejemplo, en el científico, en el literario, en el histórico, etc.

En el *qué* de este hablar filosófico se objetivan, al ritmo de sus términos especiales, de su semántica, las tensiones intelectuales del pasado, los movimientos históricos del presente y las proyecciones ideales que marcan una orientación hacia el futuro.

Todo texto filosófico recoge una herencia, pero amasa con ella, y en el hogar de la época, un alimento que se nos ofrece siempre con una intención. Esto es posible porque el lenguaje que nos habla supone, por sí mismo, un contenido orientado por el autor, pero preexistente siempre a tal orientación en la matriz misma de la lengua.

El texto filosófico es, pues, el lenguaje de una extraña significatividad, en la que se expresa una lucha por situar al hombre en el horizonte de su propia liberación. Toda obra filosófica verdadera encuentra su sentido en la coherencia en la que esa liberación se expresa y en la plenitud en la que la comunicación que implica se formula.

V

Pero esto nos lleva a un tercer momento, a aquel en el que nos preguntamos: «*a quién* hablan los textos filosóficos». Para que se dé el lenguaje no basta el *quién* que habla; es necesario además el *a quién* para el que se habla. La plenitud del logos es el diálogo. De ahí que por muy independiente y cerrada que sea la obra filosófica, por muy enrevesado que nos parezca su lenguaje, tiene de alguna manera que existir como comunicación, y no sólo porque el autor, más o menos conscientemente, lo pretenda, sino porque lenguaje quiere decir lo mismo que intersubjetividad. La existencia de todo lenguaje supone esencialmente una multiplicidad de conciencias; e incluso, en la famosa definición platónica del pensamiento como diálogo del alma consigo misma, encontramos ya, en la soledad de la conciencia, la estructura de una esencial alteridad.

La obra filosófica no tendría el más mínimo sentido si entre sus páginas, a través de su aparente neutralidad teórica, no estuviese presente, entre otras, la proyección ideológica y la proyección soteriológica. El lector o intérprete percibe, además de lo dicho, de lo que en estas páginas *se expresa*, el vínculo de una intención, que modifica esencialmente nuestro silencioso diálogo con la obra escrita. Su horizonte de alusividad queda dibujado en el perfil de una de esas posibles proyecciones.

Pero, además, el diálogo de la obra escrita, que se enlaza en el tiempo con los más imprevistos lectores, supone, en consecuencia, que el *quién* al que se dirige no es algo neutro o intemporal. Las proyecciones anteriormente mencionadas chocan o se integran en la propia estructura histórica, cultural, ideológica, del *quién*

lector o intérprete. En el espacio íntimo de aquel que lo recibe, la letra se hace voz y palabra.

Entender, pues, la obra filosófica significa, entre otras cosas, que en el ámbito de «lo dicho», el quién lector descubre su plena inteligibilidad. Sin embargo, este proceso, en el que el interlocutor capta el posible mensaje que el texto transmite, se realiza sobre la base de un nuevo supuesto «lo no-dicho». En esta estructura se encierra tanto el *quién* autor, como los diversos planos que componen el *qué* de lo dicho. Porque, efectivamente, lo dicho es, en el caso de la obra filosófica, lo escrito: esos signos o letras sobre el papel. El carácter *objeto* del lenguaje escrito empieza y concluye ahí. La labor hermenéutica es, pues, una integración y adecuación de lo *no-dicho*, en los límites definidos de lo *dicho*.

VI

Esas tres estructuras, el *quién*, el *qué* y el *a quién*, han bordeado, en todo momento, el desarrollo de la inteligencia humana. Su contenido ha variado en el tiempo, pero, precisamente, al ser estructuras teóricas que pocas veces han confluido con la praxis, han ido surgiendo casi idénticas a sus momentos originales. La polémica de Lévi-Strauss con Sartre sobre las sociedades frías o calientes tal vez podría explicarse porque en las calientes la técnica ha supuesto un indudable progreso al representar, en el fondo, el punto de inserción de una teoría con la realidad, o sea, de una praxis total y verdadera.

Pero el otro progreso, el de la misma historia como planificación y desarrollo, es mucho más discutible. No porque no haya habido replanteamiento y clasificación de problemas, sino porque, efectivamente, el

cambio de motivaciones, de temas y tesis en el supuesto desarrollo del pensamiento no ha implicado, en grado alguno, y por lo que respecta a este estricto desarrollo del pensamiento, en cuanto tal pensamiento, la más mínima superación. Valgan un par de ejemplos: ¿Qué representa, como superación de veinticuatro siglos de historia, la *Ética* de Hartmann, frente a la de Aristóteles? ¿En qué podría percibirse la diferencia histórica superadora cuando se lee el *Sein und Zeit* de Heidegger, o el *Parménides* de Platón? Las posibles «mejoras» no son, en el fondo, más que leves cambios estructurales —oposiciones y neutralizaciones— en la sociedad, en la cultura, en la historia misma, del *quién* escritor.

Esto no quiere decir que no se hayan logrado, en algún momento, precisiones necesarias sobre opacas e inútiles cuestiones; pero a pesar de que hemos querido siempre salvar a la historia, como dinamizadora del pensamiento, como camino que nos lleva a la continua superación del hombre, nada hay más necesario de revisión, en nuestros días, que el problema mismo de la historicidad. Lo cual tampoco quiere decir que frente a la historia de la filosofía como progreso, haya que volver a la vieja concepción de una filosofía estática, intemporal y valedera de una vez para siempre. Nada más irreal. Pero si, de hecho, se pretende ver en la historia del pensamiento algo más que una mera descripción de planteamientos, tropezaremos con una gran dificultad. Desglosado de la praxis, el mundo de las ideas se mueve siempre en una órbita relativamente monótona y alienadora. Porque, efectivamente, según los ejemplos mencionados, no se puede hablar de progreso histórico en Heidegger o en Aristóteles, en el mismo sentido en el que se habla de Otto Hahn frente a Demócrito. El transcurrir temporal de la filosofía no ha

implicado, ni siquiera con la revolución copernicana de Kant, una incorporación tan fecunda de contenidos y experiencias como en la física o en cualquier otra ciencia positiva. Las razones que explican este hecho están en el dominio de la praxis. El pensamiento filosófico, por ejemplo, el ético, no lleva consigo superación si se mantiene en el orden puramente especulativo. Quizás a esto se refería Marx con su aforismo de la mera interpretación del mundo que, hasta entonces, habían hecho los filósofos. Cuando el pensamiento no encuentra posibilidad de integración en la praxis, quizá porque no le es en muchos momentos fundamental, no tiene contraste posible con el que enfrentar su verdad.

¿Cómo plantear, pues, exactamente, el problema de la historia del pensamiento, si no es, de alguna manera, unida a aquello que hace que la historia sea verdaderamente progreso o al menos auténtico cambio: la praxis? ¿Cómo hablar de un sucesivo nivel de las ideas, si el orden especulativo es siempre un orden parcial y, en consecuencia, carece de la única estructura niveladora: la praxis, la realización? ¿Cómo suponer *historia* en las ideas si creemos que el *ordo idearum* es independiente del hombre en cuya entidad vive, fundamentalmente, este mundo ideal? ¿Cómo pensar en sucesión del pensamiento, si no le vemos suceder, encarnado y fluyente, a través de las generaciones?

VII

La historia del pensamiento es una historia peculiar. Si el término historia no sólo implica el «antes» de nuestro presente, sino que además supone que en ese «antes» ha habido estadios que expresan una evolu-

ción, la filosofía tendrá que incluirse en ella. Pero esta inclusión en el desenvolvimiento humano, en el cambio de generaciones y de planos históricos, lo es sólo parcialmente. La filosofía como mera teoría no tiene sentido si, de algún modo, no va unida a la praxis histórica. El pensamiento filosófico ha sido un esfuerzo por una liberación y una afirmación del ser humano. La filosofía que no ha contribuido a ello, no es filosofía. El «saber por el saber» es, en este caso, una de las vaciedades más famosas de la cultura humana.

Por consiguiente, lo histórico de la filosofía ha ido a la par de los pasos marcados por esa liberación y afirmación del hombre. Cuando la filosofía se convirtió en una reflexión, dentro de una órbita exclusivamente teórica, empezó a perder su fundamento y su posibilidad de ser efectivamente *teoría*, visión de algo.

Pero entonces, como visión de sí misma, la filosofía tuvo que contemplarse sólo en el espejo del lenguaje. Para objetivarse y encontrarse en él tuvo que hacerse *terminología*. El término filosófico era la posibilidad de cosificación en el lenguaje, de que no fuera simple transparencia, limpio cristal hacia un paisaje inexistente, sino que en ese cristal se tropezase con el término, como una posibilidad de objetivación. Sin embargo, este proceso no fue suficiente para trascender al lenguaje mismo, cuando el término se fue convirtiendo en un nudo reseco, sin relación ya con la cuerda que en otro tiempo anudó.

La historia de la filosofía se nos presenta, una vez más, enmarcada en una dificultad que le es esencial, y que alude al planteamiento inicial de estas líneas, pero cuya solución ha de buscarse sobre nuevas bases. Las ideas, como tales, no tienen historia, si consideramos al pensamiento como un ámbito teórico, como una simple formalización. La historia llega a las ideas a tra-

vés de la presión que la praxis ejerce sobre ellas, y por praxis hay que entender, en nuestro caso, la presencia de las intenciones de un *quién*; presencia en la que se condensa la cultura, el nivel social, los intereses de una personalidad o de un grupo, en el que el lenguaje presta la imprescindible y determinante estructura *intersubjetiva*.

No hay más que la realidad de un presente en nuestra tarea de historiadores de la filosofía. El presente de la obra escrita, que nos habla desde un *antes*, pero que sólo a través de su lenguaje nos descubre las estructuras que lo forman, nos repliega hacia su pasado y nos ofrece el primero, esencial e ineludible paso para su interpretación.

Capítulo 5

LENGUAJE E INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA*

El camino que la filosofía ha recorrido desde sus orígenes griegos parece estar orientado, por multiforme que pueda ser su desarrollo, en una sola dirección. Esta dirección supone la continuidad de una determinada problemática, y su variedad obedece a los distintos niveles históricos en los que esa problemática ha sido modulada. Pero, al lado de la continuidad de los problemas, hay otro componente de la filosofía que ha prestado riqueza a su desarrollo y vigor a su evolución: la temática filosófica no se ha planteado, a lo largo de la historia, desde la afirmación de los estadios anteriores, sino, la mayoría de las veces, desde su negación. Basta dirigir la mirada hacia esos momentos que acostumbramos a llamar capitales en la historia del pensamiento filosófico, para confirmarnos en esta tesis. Precisamente este hecho ha sido causa de las múltiples discusiones, casi siempre estériles, en torno a la cuestión de la tradición filosófica y del carácter más o menos científico de la filosofía.

Pero la negación de la filosofía anterior o la oposición a sus planteamientos era, como es sabido, un pe-

* Publicado en *Homenaje a X. Zubiri*, Madrid, S. E. P., 1970.

culiar modo de afirmación. Desde Hegel suele llamársele dialéctica: sobre el sendero de lo presente, desde el camino orientado ya por el pasado, determinar no sólo la forma, sino la materia del futuro. Penetrar en el subsuelo de la senda filosófica, enfrentándose con lo anterior, incorporándolo en nuevas estructuras y llenándolas del contenido que brota de esa oposición.

Entender verdaderamente el ritmo de las alternativas originadas por este desarrollo supone una nueva interpretación de la historia de la filosofía. Esta renovadora lectura ha de exigirse, fundamentalmente, por dos razones. Primera, por el momento actual de la filosofía, cuya inseguridad, o por decirlo con la palabra tópica, cuya crisis es evidente. Crisis que no obedece sino a ese ritmo histórico aludido; a que nos hallamos hoy en un fecundo enfrentamiento con el pasado filosófico. La importancia de ese enfrentamiento puede medirse por los esfuerzos que por salir de tal situación crítica está haciendo, desde 1927, la filosofía, y que, como era de esperar, se ha agudizado a partir de 1945. Pero, además, y en segundo lugar, este empeño por rellenar con tierra viable y sustentadora la vieja ruta filosófica, el originario trazado del pensamiento, si no ha cuajado aún en una época creadora, de particular relieve para la filosofía —es indudable que la nuestra no lo es todavía—, ha dejado, sin embargo, como residuo de sus experimentos, una serie de componentes con los que tendrá que habérselas nuestra reflexión. El futuro de la filosofía que es, en una parte esencial, el futuro del hombre, dependen, en gran medida, del uso que sepamos hacer de esas perspectivas que, más o menos explícitamente, yacen en el fondo de la ciencia y la cultura de nuestros días. Si creemos que la especulación filosófica tiene raíces no especulativas que brotan del suelo de la historia que es, en definitiva, el suelo de la sociedad, el suelo de la cultura, el suelo del lenguaje, no podemos desoír la llamada del pre-

sente que nos ofrece unos elementos para integrar, de alguna manera, en la filosofía.

De esos elementos hay que analizar particularmente uno: el lenguaje. Por supuesto que, con ello, no se pretende volver a plantear problemas de terminología filosófica —hoy, además, imposibles si no se parte de una concepción general del lenguaje— ni proclamar una dudosa originalidad en cuestión que, desde el *Crátilo* platónico, ha sido tema del que se han ocupado, a menudo, los filósofos.

Mi intención es, más bien, no tanto el exponer una vez más el esquema de una reflexión sobre el lenguaje, de una filosofía del lenguaje, cuanto el descubrir su carácter trascendental en la interpretación de la filosofía, y el ejemplificar, en un marco concreto, qué quiere decir efectivamente la continuidad dialéctica del pensamiento. Por consiguiente, además de en los moldes platónico o hegeliano, tendríamos que pensar en el hecho de que toda dialéctica es posible porque está enhebrada al hilo del logos, de aquello que le presta auténtica continuidad: el lenguaje. En esa continuidad aludida como esquema formal del desarrollo de la historia del pensamiento, el lenguaje ofrece la materia sobre la que esa formalización ha sido posible.

Un incomprensible pudor parece, sin embargo, haber impedido que los filósofos y estudiosos de la filosofía se planteasen este problema de una manera radical y completa. Múltiples son también las razones de este hecho, pero como no es ahora el momento de analizarlas, sólo voy a mencionar una: el mito de la profundidad filosófica,[1] que ha diluido a la filosofía, muchas veces, en un pensamiento fantasmagórico, incoherente y

1. Sería interesante hacer el estudio del origen y semántica del término «profundo» como caracterización de un tipo supremo de reflexión.

absolutamente vacío. Este pensamiento tenía que defender su vaciedad constitutiva o su paralizada formalización, distanciándose de toda referencia al lenguaje, porque éste podía ser la única clave que nos permitiera descubrir la oquedad de su pretendida construcción.

Pero la perspectiva del lenguaje pretende, además, recobrar una parte fundamental del horizonte hacia el que los griegos orientaron el pensamiento filosófico, y que ha sido olvidado y oscurecido. Cuando Aristóteles en un famoso texto,[2] definió el hombre como ζῷον λόγον ἔχον, no quería decir *animal rationale*, ni apuntaba a la misma órbita semántica de su interpretación latina. La fórmula que traducía el texto griego enmascaraba una parte esencial de lo dicho por Aristóteles. Tener logos era la característica por la que el hombre se despega de su contexto animal y se inserta en su esencia. Pero logos es más que *rationale*, porque originariamente, y a lo largo de su evolución en la filosofía griega, su significado implicó una relación imprescindible con la expresión, con el pensamiento expresado, con la palabra.

Por supuesto que, contra lo que posteriormente habría de pensarse, esta conexión con el lenguaje no era, en absoluto, una trivialización del pensamiento, sino más bien, una vuelta al origen y, en consecuencia, el redescubrimiento de una constante filosófica. Las épocas de crisis, y sobre todo la nuestra, han servido para llamar la atención hacia este hecho. Si pasamos revista a los movimientos filosóficos del presente, veremos como están ceñidos por idéntica preocupación. Los problemas que, por ejemplo, se plantean en torno a la lógica moderna, a la formalización del pensamiento, no pueden entenderse plenamente si no se les ve en el

2. *Pol.*, 1253 *a* 9-10.

horizonte más amplio del lenguaje, incluso del lenguaje natural del que, de una manera u otra, tienen que partir. La evolución del pensamiento de Wittgenstein desde el *Tractatus* hasta las *Philosophische Untersuchungen* o los *Zettel*, es claro exponente de esto. Incluso una filosofía como la de Heidegger, que parece alejada de los problemas de lógicos y semánticos modernos, ha incidido cada vez más de lleno en el lenguaje, en la «casa del ser», aunque haya sido dentro de una peculiar mística del logos. Sin olvidar, desde luego, que el primer trabajo importante de Heidegger tuvo como tema la teoría de la significación, y que su obra arrancaba de la fenomenología, cuya importancia dentro de la filosofía del lenguaje no ha sido estudiada aún como merece. Quizá se deba, una vez más, este olvido, a las razones antes mencionadas.

Pero además, la misma teoría de la naturaleza, la moderna física, la cibernética, etc., han comenzado a sentir la inseguridad de sus construcciones, si no incluían en ellas el lenguaje. Basta leer las reflexiones que hace Heisenberg[3] para percatarse de la necesidad de esta inclusión. Al lado, pues, de la constante del lenguaje, cuya presencia podríamos ir descubriendo en casi todos los movimientos filosóficos y científicos del presente, el impresionante desarrollo de la lingüística, a partir, por ejemplo, de Troubetzkoy ha confirmado la importancia de un renovador tratamiento de este tema, para volver a plantear los viejos problemas de la filosofía.[4] ¿Cómo hablar ya de filosofía del lenguaje o

3. Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie*, Frankfurt a. M., Ullstein, 1959, pp. 139 ss. (Ullstein Bücher, núm. 249).

4. Una obra importante en la que se reúnen diversos trabajos, en una nueva visión de la teoría y filosofía del lenguaje es la editada por Jerry A. Fodor y Jerrold J. Katz, *The Structure of Language, Readings in the Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, N. Y., Prentice-Hall Inc., 1964.

teoría del conocimiento, de una manera seria y fecunda, sin tomar en consideración a Whorf, a Jakobson, a Chomsky? La misma antropología estructural de Claude Lévi-Strauss es una prueba más de cómo los moldes lingüísticos se han apoderado de otros dominios del saber.

Nos hemos educado en la idea de que la filosofía era el tronco unitario, de que el pensamiento filosófico abarcaba los más diversos objetos, pero, al parecer, este saber superior o esta «ciencia buscada», como Aristóteles llamaba modestamente a su grande y después maltratado invento, ha perdido interés por la búsqueda, por aproximarse a los otros saberes, por diluirse, si es preciso, en ellos, para realizarse y objetivarse.

Tal vez en este momento convenga hacer dos precisiones. La aproximación aquí mencionada no tiene que ver con el tradicional planteamiento que, desde siempre, y sobre todo en nuestro siglo, ha llevado a algunos pensadores a preocuparse de la filosofía de la física, o de la matemática, o de la cultura. El problema es muy diferente. No se pretende iluminar el dominio de una ciencia desde la filosofía, buscando para esta ciencia una base más amplia que la de su propia estructura científica, sino sencillamente ver si hay posibilidad de descubrir, en la misma filosofía, la presencia de ese cuasi-trascendental, que se encuentra en la mayoría de los esfuerzos intelectuales de nuestro siglo: el lenguaje. Y descubrirlo, no desde una nueva magia del logos —por muy importante que desde un punto sociológico pueda parecer este descubrimiento—, sino desde los distintos planos en que la ciencia del lenguaje nos lo presente.

La segunda precisión pretende superar el equívoco de que aquí se trata, de nuevo, de llamar la atención

sobre el valor terapéutico que pueda tener, en el pensamiento filosófico, la filosofía analítica de Oxford, por ejemplo. Estos planteamientos que, con cierto retraso, han empezado a estar de moda en algunos sectores de la filosofía continental, cansados quizá de la dilatada y difusa experiencia existencialista, no son más que un aspecto marginal del problema al que, de una manera general, quiere aludirse.

Aceptando provisionalmente el esquema ontológico clásico, la cuestión que nos interesa puede enunciarse en dos niveles distintos, uno teórico y otro práctico. En el nivel teórico podría expresarse en los siguientes términos: ¿constituye la perspectiva del lenguaje algo más que un mero ángulo de proyección para determinados problemas filosóficos? Porque, efectivamente, se habla y escribe sobre filosofía del lenguaje; se estudia el funcionamiento psicológico, el comportamiento y condicionamiento sociológico del hombre que habla; se describen las estructuras racionales, la coherencia del lenguaje, sus vacíos, sus oposiciones e, incluso, sus silencios. Pero, en el fondo de muchas de estas tentativas meritorias, hay una especie de prejuicio ontológico, como si por encima de estos análisis, flotase incontaminado e intocable el problema del ser, el auténtico tema filosófico. La apertura hacia el mundo y hacia el pensamiento que el lenguaje ofrece no es, entonces, más que una apertura. Después, la filosofía vuela, como Platón pretendía, con sus propias alas, libre ya del lastre de las palabras.[5] Pues bien, ¿no sería tiempo ya, como Sócrates afirmaba en otro contexto, de bajar hasta el lenguaje los problemas ontológicos? Este descenso no implica negación alguna, sino sencillamente hacer que estos temas se enlacen, de alguna

5. Cf., p. e., *Carta VII*, 343 *a* ss.; *Fedro*, 274 *c* ss.

manera, en la malla intrincada, coherente y jugosa del discurso humano. Si cada lenguaje, como quería Humboldt, es una manera de ver el mundo, ¿podemos cegar de esta visión a la filosofía, si la física, la matemática, la biología, etc., se confrontan hoy con él? En una palabra, ¿es posible la reflexión sobre el lenguaje como una *episteme* fundamentadora del ser, de la realidad? Porque, al parecer, tanto la filosofía que llamaríamos ontológica, como la filosofía analítica, han exagerado las inflexiones de sus perspectivas, aunque nos hayan dejado planteado el problema con gran nitidez; «la vieja filosofía daba al lenguaje por supuesto e investigaba el mundo. La filosofía lingüística da el mundo por supuesto e investiga el lenguaje»,[6] porque, «allí donde la vieja filosofía veía un complicado mundo de problemas, la filosofía lingüística ve un complicado conjunto de hábitos lingüísticos, situados en un mundo carente de todo problema».[7]

El análisis de todos los planos que integran este nivel teórico obligaría a un nuevo sistema de filosofía del lenguaje en el que, necesariamente, habrían de incluirse los problemas que debate la lingüística y la antropología estructural, la sociología del lenguaje, la teoría de la información, las investigaciones en torno a los problemas teóricos de la traducción, como las de Mounin, etc.[8]

En la práctica, la cuestión podría, escueta y simplemente, plantearse así: ¿Qué nos *dicen* las obras filosóficas? ¿A *quién* hablan? ¿De *qué* hablan? ¿Desde *dónde* hablan?

6. E. Gellner, *Palabras y Cosas*, Madrid, Tecnos, 1962, p. 81.
7. Gellner, *op. cit.*, p. 96.
8. G. Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, París, Gallimard, 1963. Véase también, *Das problem des Übersetzens*, editado por Hans J. Störig, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1963.

Expresada en estos términos parece que, por su trivialidad, estas preguntas no pueden llevarnos demasiado lejos, quizá porque hemos olvidado cómo el pensamiento de Aristóteles o Descartes o Husserl se sustentaba y avanzaba sobre interrogaciones semejantes.

Pero además, cuando nos preguntamos por lo que nos *dicen* los filósofos, la interpretación de la filosofía adquiere un ángulo de proyección delimitado y objetivo. Porque otro de nuestros hábitos intelectuales nos lleva continuamente a referirnos al *pensamiento* de Heráclito, o de Kant, como si se tratase de una extraña entidad imprecisa, de límites inciertos, que sobrevuela la historia envuelta en un aire de misterio, de esoterismo, de panacea universal para los iniciados. Efectivamente, hablamos del pensamiento de los filósofos, pero ese pensamiento no existe más que como *pensamiento expresado*, porque no hay pensamiento que, de alguna manera, no se objetive y se cosifique en un lenguaje. Por consiguiente, cuando nos referimos al pensamiento de un filósofo apuntamos hacia ese pensamiento expresado, a esas obras que en griego, latín o alemán nos hablan, y con las que dialogamos. Por consiguiente, si no podemos referirnos a un pensamiento filosófico prescindiendo de la *expresión*, de la realización lingüística de ese pensamiento, tenemos que concluir «que la filología como análisis de aquello que se dice en la profundidad del discurso, constituye la forma moderna de la crítica».[9]

Se trata, una vez más, y con un instrumental más afinado de la aventura de leer, de la hermenéutica de la obra filosófica. «Los métodos de interpretación se enfrentan hoy, en el pensamiento moderno, con las téc-

9. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966, p. 311.

nicas de formalización: las primeras, con la pretensión de hacer hablar al lenguaje en su misma interioridad, y lo más cerca posible de lo que se dice en él, sin él; las segundas, con la pretensión de controlar todo lenguaje eventual, y de sopesarlo por la ley de lo que es posible decir. Interpretar y formalizar se ha convertido en las dos grandes formas de análisis de nuestro tiempo.»[10]

Éste es el punto en el que hoy se encuentran situadas dos concepciones diversas pero complementarias del lenguaje, desde que, a partir sobre todo de los lingüistas y teóricos del siglo XIX, ha ido adquiriendo espesor y objetivación. Pero no voy a referirme ahora a esta larga y apasionante historia que se remonta hasta los presocráticos, y de la que se ha hecho una apretada síntesis al comienzo de este libro. Paralela, pues, al proceso que culmina en los modernos ejercicios de formalización, ha corrido una preocupación hermenéutica cada vez más intensa. A medida que el lenguaje adquiría alteridad y objetividad como tal lenguaje, iba presentando un aspecto inédito y compacto. De hecho, el lenguaje encerraba en sus estructuras el tesoro de lo que los hombres han sido (historia), han soñado o querido (literatura), han pensado (filosofía, ciencia). El momento supremo de esta cosificación lingüística tiene lugar en la obra literaria, quiero decir en la obra escrita. A través de ella el lenguaje se objetiva, pero al par, conserva, de una manera problemática aunque enormemente precisa, su constitución dialéctica, su poder comunicativo y social. La obra escrita nos habla también desde unos determinados presupuestos. No es sólo un *qué* informante, sino un *quién* dialogante.

Con ello ha surgido, sin embargo, una dificultad característica y que ya había visto Platón: «Pues eso es,

10. Michel Foucault, *op. cit.*, p. 312.

Fedro, lo terrible que tiene la escritura y que es, en verdad, igual a lo que ocurre con la pintura. En efecto, los productos de ésta se yerguen como si estuvieran vivos, pero si se les pregunta algo, caen en un desdeñoso mutismo. Lo mismo les ocurre a las palabras escritas. Se creería que hablan como si comprendieran algo de lo que dicen, pero si se les pregunta, queriendo aprender algo de lo dicho, expresan tan sólo una cosa que siempre es la misma... constantemente necesitan de la ayuda de sus padres, pues por sí solas no son capaces de defenderse ni de socorrerse a sí mismas.»[11]

El diálogo con la obra escrita, con el lenguaje paralizado en letra, ha necesitado, desde siempre, la presencia de una voz viva que supiese responder a los silencios de la letra muerta. Este interlocutor ha adquirido ciudadanía intelectual bajo el nombre de intérprete, y la hermenéutica ha sido la ciencia que ha pretendido dar dinamismo de diálogo al lejano y aventurado monólogo de la obra escrita.

Joachim Wach ha narrado en una obra clásica[12] los esfuerzos por constituir una teoría de la interpretación desde Ast, Wolf y, sobre todo, Schleiermacher, hasta Steinthal y Preller. Todo un siglo de cavilaciones para leer más allá del lenguaje, para dejar oír en la palabra la voz, para descubrir en el nombre el significado, en la expresión, el pensamiento.

Pero las teorías que Wach describe implican, por lo general, una concepción del lenguaje que apenas tiene ya que ver con la nuestra. El paisaje que tras ella se extendía, como sustento de la interpretación, estaba teñido de historicismo: el lenguaje no era más que un

11. *Fedro*, 275 *d-e*.

12. Joachim Wach, *Das Verstehen, Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrundert*, Tubinga, Mohr, I, 1926, 266 pp.; II, 1929, 378 pp.; III, 1933, 350 pp.

cristal que había que pulir continuamente y que nos llevaba al dominio de un *Geist* informe, o de la psicología de un pueblo, o de unas entidades más o menos arqueológicas. Pero además, ese cristal hermenéutico estaba coloreado por la metafísica panteísta de la individualidad, que subyace a una gran parte de la historiografía y al pensamiento del siglo XIX.[13]

La superación de estas perspectivas ha sido intentada por una serie de obras, que han puesto de relieve la importancia de la teoría de la interpretación. Así Karl Larenz,[14] Ernst Fuchs,[15] Leo Strauss,[16] Theodor Litt[17] y, sobre todo, Emilio Betti, con su monumental teoría general de la interpretación,[18] y Hans G. Gadamer, cuya obra representa una pieza fundamental en la historia de la hermenéutica filosófica.[19]

Con estos estudios y las investigaciones de la lingüística más reciente, el lenguaje se nos ha objetivado y se nos ha distanciado. Pero esta objetivación y distanciamiento tienen matices muy peculiares. Aunque, a partir de Wilhelm von Humboldt, el lenguaje ha ganado una perspectiva nueva, no deja de ser sorprendente el hecho de que ya en Aristóteles el lenguaje fuese un condicionamiento en la visión o *theoria* de la realidad. Lo que se ha considerado como categorías

13. Cf. Hans G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga, Mohr, 1960, pp. 186 ss.

14. Karl Larenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Berlín, Springer, 1961, XII, 381 pp. (Hay trad. cast.)

15. Ernst Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstadt, Müllerschön, 1958², 271 pp.

16. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1952, 201 pp.

17. Theodor Litt, *Die Wiedererweckung der geschichtlichen Bewusstseins*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1956, 243 pp.

18. Emilio Betti, *Teoria generale della interpretazione*, 2 vols., Milán, Giuffrè, 1955, 982 pp.

19. Hans G. Gadamer, *op. cit.* Gadamer representa, desde la tradición alemana, una serie de perspectivas que sería interesante analizar y enfrentar, críticamente, con las del libro de Foucault, anteriormente citado.

reales, no son más que categorías del pensamiento, o sea transposición de categorías del lenguaje. «Es evidente que la lengua no ha orientado la concepción metafísica del ser; cada pensador griego tiene la suya, pero ella ha permitido hacer del ser una noción objetivable»,[20] y precisamente por el empleo del artículo determinado que, para Snell, fue lo que permitió el nivel teórico del pensamiento griego.[21]

Todo aquello que es objeto del conocimiento está, pues, abarcado por el horizonte del lenguaje. A esto se refiere la hipótesis de Sapir y Whorf, que este último ha definido como una especie de teoría de la relatividad lingüística, según la cual, «no todos los observadores llegan, a través de un mismo fenómeno físico, a la misma conclusión teórica, a la misma imagen del mundo, a no ser que su base lingüística sea semejante, o pueda ser reducida a un denominador común».[22] En los idiomas europeos, afirma Whorf, hay una coincidencia de estructuras que, a primera vista, parecen adecuarse a las de la lógica natural. Esta coincidencia ha hecho que en el fondo de las distintas lenguas europeas se dé una comunicación sobre la base de la

20. Émile Benveniste, *Problèmes de lingüistique générale*, París, Gallimard, 1966, p. 71; véase también pp. 66 ss. Cf., además, W. Wieland, *Die aristotelische Physik, Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachliche Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Gotinga, Vandehoeck-Ruprecht, 1962, pp. 141 ss. Puntualizaciones a la opinión de Benveniste pueden verse en la nota aneja a P. Aubenque a su trabajo «Aristote et le langage», *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix*, t. XLIII, pp. 103-105.

21. Bruno Snell, *Die Endeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburgo, Claassen, 1955, pp. 299 ss. (Hay traducción castellana.)

22. Benjamin L. Whorf, *Language, Thought and Reality, Selected Writings of...*, ed. por J. B. Carroll, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press, 1956, p. 214. Anotaciones críticas recientes a la tesis de Whorf pueden verse en E. Albrecht, *Sprache und Erkenntnis, Logisch-linguistische Analyse*, Berlín, D. V. W., 1967, pp. 20 ss. y A. Sehaff, *Lenguaje y conocimiento*, México, Grijalbo, 1967, pp. 87 ss.

misma cultura. Ahora bien, «todos los observadores europeos» no son «todos los observadores». «Cuando, por ejemplo, científicos chinos describen el mundo en términos semejantes a los de los científicos occidentales, esto quiere decir que han aceptado, globalmente, el sistema de racionalización occidental, pero no que hayan llegado a él desde las perspectivas del sistema lingüístico al que, naturalmente, pertenecen.»[23] Los estudios de Whorf sobre las primitivas lenguas americanas, por ejemplo, sobre la lengua y metafísica hopi, son confirmación de ese principio de relatividad lingüístico de estirpe humboldtiana.

El mundo del lenguaje nos inunda efectivamente. No hay lugar fuera del lenguaje, desde el que pudiera éste, verdadera y absolutamente, objetivarse. Ésta podría ser la prueba de que el logos no puede convertirse en monólogo formalizador, sino que es, por esencia, diálogo, comunicación. La comunicación no necesita un adiestramiento concreto, sino que es un fenómeno vital en el que vive la comunidad. De ahí que la tesis, ya iniciada en el *Crátilo* platónico, del carácter arbitrario del lenguaje, requiera también una revisión. La moderna lingüística, desde Saussure, ha sostenido, en general, el carácter arbitrario del signo lingüístico, pero hay que tener en cuenta que «la significación no viene por un acuerdo (συνθήκη), sino conforme a un acuerdo (κατὰ συνθήκην), lo cual quiere decir que todo acuerdo concreto presupone lenguaje. O sea, en la palabra y en la oración no puede tratarse de un tipo cualquiera de acuerdo. Uno no se pone de acuerdo sobre una significación. Acuerdo y función significativa son dos momentos originarios y que no pueden derivarse el uno del otro. Por tanto, si toda oración sólo significa

23. Benjamin L. Whorf, *op. cit.*, p. 214.

algo conforme a un acuerdo, este acuerdo no es un acto que otorgue significación a un objeto libre de ella. No se trata del origen de la significatividad, sino de su sentido. Al lenguaje le es esencial el acuerdo, pero, por ello, el lenguaje no es obra de acuerdo alguno».[24]

El lenguaje es, por tanto, el *medio* en el que se conectan, ontológicamente, la subjetividad y la objetividad. Este medio que enriquece dialécticamente la llamada apertura del hombre a las cosas es, en el fondo, una determinación: aquella que viene de la estructura de la mente humana, que organiza, necesariamente, la posibilidad de sus contenidos en la actualidad de una forma.

Pero parece que con estas referencias al lenguaje hemos vuelto a caer en el nivel teórico que intentábamos abandonar. Se trata, sin embargo, de hacer avanzar los estudios hermenéuticos, insertándolos en el contexto concreto de la obra escrita. Porque hemos hablado, hasta ahora, del lenguaje como forma que conforma nuestra visión del mundo, pero esto tiene lugar siempre en el marco exacto en el que ese lenguaje se cosifica, realmente, ante nosotros como obra escrita.

Aquí, ante nuestro presente, han llegado estas obras: ediciones cuidadas y recientes, aunque sabemos que nos hablan desde hace veinticinco siglos o unos decenios. No queremos referirnos, sin embargo, como el hábito endurecido, al pensamiento de estos lejanos interlocutores. Porque este pensamiento, como tal, no existe sin objetivación en el lenguaje. No hay más que el silencio de unas líneas, de una escritura que, de lejos, como el mito platónico de Theuth, es borrosa imagen de una voz, de un logos. Y nos hablan.

24. Wolfgang Wieland, *op. cit.*, p. 162.

Pero así como la literatura en general va «encerrándose en una intransitividad radical»,[25] y funciona como un cosmos concluso que, a lo largo de su propia historia, irá abandonando los ejes de su organización, la obra filosófica sigue un camino distinto, y en dos niveles: el nivel de la forma y el nivel del contenido.

No voy a entrar ahora en la descripción estructural de los modelos filosóficos, a nivel de la forma, y de los que podrían destacar:

1) el modelo «físico»
2) el modelo onto-teológico
3) el modelo humanista
4) el modelo racionalista
5) el modelo idealista
6) el modelo positivista
7) el modelo metafísico
8) el modelo simbólico
9) el modelo estructuralista
10) el modelo marxista.

La forma de la obra filosófica que viene de algunos de estos modelos presenta unas estructuras, fácilmente determinables, que tendremos que conocer para poder entablar el diálogo que nos promete. Por ejemplo, las *Summae* medievales no tienen mucho que ver con los *Essay* del empirismo inglés o con los *Tratados* del idealismo alemán. Todo esto es, por supuesto, una clasificación externa; aparentemente externa, porque dentro de esos esquemas genéricos, el lenguaje, la comunicación funciona ya específicamente. La palabra adquiere resonancias distintas, dentro de esos ámbitos genéricos, y tanto el que escribe como el que lee pretenden

25. Michel Foucault, *op. cit.*, p. 313.

realidades, efectos, soluciones diferentes. La filosofía, el «pensamiento» que desde estas formas llega hasta nosotros, trae ya en ellas el peso de una voluntad, el reflejo de unos valores intelectuales, el perfil de unos sedimentos de la vida y de la historia.

Este perfil conforma también la comunicación filosófica: No podremos entender el pensamiento presocrático si no sabemos verlo implicado, aunque sea negativamente, en el mito y en la «techne». Tampoco sabremos oír un diálogo platónico si se desconocen las particularidades del logos griego y los problemas de la comunicación intelectual. No tiene sentido la filosofía de la historia de san Agustín desconectada del pensamiento religioso que la condiciona. ¿Podremos captar el interés «metódico» de Descartes si olvidamos el antropomorfismo de la época? La *Ethica ordine geometrico*... ¿no expresa, según se nos ha dicho, el ideal de las ciencias matemáticas que, por entonces, se afirmaba? ¿Puede interpretarse a Hegel sin un amplio conocimiento del romanticismo alemán? Por último, y por no citar más que un ejemplo contemporáneo, ¿no son los ensayos del Heidegger último eco de corrientes que brotan de lo que se suele llamar «la destrucción de la razón»?

Es, pues, en el nivel del contenido donde la insistente reflexión sobre el lenguaje presenta mayor riqueza. Dada la supuesta atmósfera especulativa que baña la filosofía, podría parecer que el desarrollo lineal del «pensamiento» bastaría que conservase su coherencia horizontal para justificarse y agotarse plenamente entre sus límites correctos. Porque, efectivamente, la instancia del lenguaje filosófico no es, en principio, como la de la ciencia, reflejo de comportamientos objetivos. Pero, por ello, el lenguaje de la obra filosófica aparece más cargado de significatividad. El lenguaje de

la ciencia, de la obra literaria o de la obra histórica dejan traslucir la *estructura referencial*, sin la que ese lenguaje carecería de sentido. La obra científica pretende ser lectura de la naturaleza; la obra literaria, expresión de contenidos estéticos, alusión a lo inefable, a la realidad vivida y entendida en la palabra y desde la palabra, etcétera; la historia, reflejo de los hechos. Pero tanto la naturaleza como la imagen como los hechos cuentan en el lenguaje tanto como el lenguaje mismo.

La filosofía, sin embargo, no expresa originariamente una estructura referencial inmediata. Aquí surge la pregunta primera de ese nivel práctico al que anteriormente se hizo alusión. ¿*Qué dicen* las obras filosóficas? A esta pregunta se podría responder con los distintos elementos que en las distintas filosofías organizan lo que, con más o menos propiedad, llamamos sistema. Pero la cohesión de las estructuras sistemáticas no ofrece otra verificabilidad que la de la propia estructura lingüística. No hay, en principio, referencia a la naturaleza, o al mundo imaginario, o a los hechos. El pensamiento filosófico no tiene otra estructura referencial inmediata que la de su mismo lenguaje. Pero, precisamente por ello, esta soledad del logos le hace buscar con más solicitud la compañía de sí mismo.

En esta búsqueda, la diacronía se hace sincronía. La estructura lineal, que se tiende en el tiempo especulativo de la coherencia, se hace vertical en el espacio real de la palabra. Si no admitimos el segundo sistema referencial del ejemplarismo platónico, el ámbito de la filosofía acaba necesitando el espacio real del logos. Sin él, la coherencia sería pura formalización; con él —por el sentido supraindividual del lenguaje— la filosofía llega a ser algo más que forma.

Por la vertiente de la coherencia, la filosofía será mera sintaxis; por la vertiente de la sincronía, la filo-

sofía es semántica. Semántica que no hay que entender, primordialmente, como el estudio de la significatividad dinámica, dentro de los posibles sistemas referenciales a que, de hecho, apuntan las palabras, sino como la aceptación del sentido estático, en el que se aglutinan, en el lenguaje, las experiencias de la comunidad, de la reflexión y, por supuesto, de la historia.

¿De *qué* hablan, entonces, los textos filosóficos? ¿Qué tipo de realidad es la que en ellos se expresa? ¿Cómo es la estructura de ese *qué*? El lenguaje nos conserva los planos de una peculiar objetividad. En la palabra filosófica se determina, abstractamente, la historia de las resonancias objetivas, las tensiones a través de las cuales ha abierto la inteligencia un camino en el mundo.

Por eso el lenguaje de la obra filosófica nos habla, no sólo desde su sintaxis, sino desde su semántica, en la que, efectivamente, se oculta el *ser*. Un *ser* en cuya morada vive el hombre, la historia humana, de la que es expresión y parte el filósofo, por mucha originalidad que pretenda. La lectura de la obra filosófica nos lleva a duplicar nuestra atención por el lado de la coherencia orgánica, pero también por el lado de las resonancias plenas, que sólo son posibles en el lenguaje.

Como es sabido, el momento inicial de la filosofía se fundó en el concepto de ser. Desde entonces, el torrente de la especulación ontológica ha fluido incesantemente en el pensamiento occidental. Pero el concepto de logos quedó embalsamado en los viejos diques griegos. Alguna vez se ha resquebrajado parte de ese muro, y se han refrescado los monótonos rastrojos del pensamiento. Las grietas en ese muro son hoy numerosas; me atrevería a decir amenazadoras. La misión de la filosofía actual puede consistir, en parte, en hacer uso del esquema dialéctico mencionado al prin-

cipio, y dentro de él enfrentarse radicalmente con todo el pensamiento anterior. Derribar de una vez esa injustificada muralla, para que el logos fluya, parejamente, en el cauce tantas veces reseco del ser.

Esto será posible sabiendo mantener el equilibrio exacto entre formalización y hermenéutica. Porque si perdemos el peso real del lenguaje por formalizar, perderemos nuestra historia, nuestro pasado. Pero también, si conservamos, por no hacerlo fluido con nuestra reflexión, el lastre del lenguaje, los hábitos lingüísticos inertes, los términos vacíos, perderemos el saber y el futuro.

En la introducción a la *Crítica de la razón pura* había expresado Kant, con un ejemplo célebre, el problema que, en un contexto muy diferente, ha motivado estas reflexiones: «La ligera paloma que en fácil vuelo corta el aire, sintiendo al par la resistencia que le ofrece, podría pensar que en un espacio sin aire volaría mejor.» Pero ese aire es, precisamente, el que le permite el vuelo.

Pues bien, el aire del pensamiento es el lenguaje.

Capítulo 6

«LÓGICO» Y «TERMINOLÓGICO» EN FILOSOFÍA*

(una nota introductoria al lenguaje de Heidegger)

Una de las ideas cada vez más arraigada en el pensamiento contemporáneo es la de que toda crítica a ese pensamiento ha de aproximarse a él a través del único camino posible, el lenguaje. Efectivamente, el lenguaje, al serlo de un pensamiento, constituye no sólo una vía de acceso, sino, además, una parte integrante y esencial de ese mismo pensamiento. Ésta es la razón por la que, actualmente, las disciplinas hermenéuticas han logrado un amplio desarrollo y por la que la obra literaria —filosófica o artística— ofrece en sí misma, a través del lenguaje, una perspectiva fecunda para llegar al pensamiento que expresa. Desde la época de Schleiermacher[1] hasta los trabajos de Betti[2] y Gada-

* Publicado en *Homenaje al prof. Alarcos*, Universidad de Valladolid, 1966.

1. Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed. Heinz Kimmerle, Heidelberg, Winter, 1959.

2. Emilio Betti, *Teoria generale della interpretazione*, 2 vols., Milán, Giuffrè, 1955.

mer[3] se ha ido tejiendo una espesa red de teorías, presupuestos, puntos de vista, para descubrir en el análisis y estudio de una obra dominios intelectuales cada vez más amplios y profundos.

Esto no quiere decir que, en la «filosofía», la expresión del pensamiento filosófico, como nueva forma, haya de servir de objeto para el análisis estilístico. No se trata de eso. La hermenéutica filosófica tiene que fijarse no tanto en el aspecto meramente expresivo del lenguaje cuanto en el aspecto lógico, o sea, en el logos como manifestación de un determinado contenido intelectual. De ahí que la actitud crítica ante el lenguaje tenga muchas veces que partir, dentro de la hermenéutica filosófica, de un análisis semántico. Con ello se destaca no sólo el contenido de la obra en cuestión, sino que, además, se puede descubrir la lógica interna sobre la que se estructura su última y esencial validez.

La crítica de la filosofía arranca, pues, de un estudio de la «expresión lógica». Por expresión lógica no hay que entender el aspecto meramente formal del lenguaje, sino su aspecto material, o sea, el ente real o intelectual al que apunta. Partiendo de esa consideración se nos presenta una perspectiva que ha sido frecuentemente abandonada, y que tiene que ver con el significado original del logos griego, no sólo entendido como expresión, sino como razón y pensamiento.[4] La lógica externa, simplemente formal, de la

3. Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga, Mohr, 1960. En 1972 se publicó la tercera edición de esta obra. (Hay traducción castellana.)

4. Orientada en esta dirección está la obra de Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1959². También del mismo autor, *Die Verbindlichkeit der Sprache. Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1958².

obra filosófica ha de ser sustituida por una nueva estilística filosófica, que he llamado «expresión lógica». La razón que justifica este hecho ha sido formulada con gran precisión, aunque en otro contexto diferente, por Gerhard Krüger, «el pensamiento está esencialmente unido al lenguaje, al lenguaje natural heredado, que no es propiedad de un único pensador, sino de la comunidad».[5] Por consiguiente, en la «expresión» de ese pensamiento encontramos ya sus rasgos característicos.[6] El descubrimiento de estos rasgos ha de ser objetivo fundamental de la «estilística filosófica». Pero esto nos lleva a otra cuestión importante, aquella que distingue entre *filosofías lógicas* y *filosofías terminológicas*. Admitiendo, provisionalmente, el término lógica en su aceptación corriente, se entiende por filosofía lógica aquella que se fundamenta en un empleo usual o casi usual del lenguaje; por filosofía terminológica aquella que se sustenta o pretende sustentar su pensamiento no en «el lenguaje natural heredado», sino en una estructura expresiva, con mínimo apoyo en el lenguaje usual, y, por consiguiente, sustentada originariamente en el «pensamiento» mismo. Por supuesto que toda filosofía lógica precisa, en muchos momentos, de la creación de ciertos términos que responden, paralelamente, al descubrimiento de nuevas perspectivas. Pero esto constituye algo excepcional, y los «términos» creados están siempre unidos, con mayor o menor firmeza, al lenguaje natural. Así, en una época tan interesante y

5. Gerhard Krüger, *Grundfragen der Philosophie. Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1958, p. 158.

6. Cf. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. 3.º, Darmstadt, 1958, pp. 3 ss. Véase también Hermann Ammann, *Die menschliche Rede. Sprachphilosophische Untersuchungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, pp. 141 ss.

definitiva en el desarrollo de la filosofía como la griega, puede afirmarse que toda creación terminológica estuvo radicalmente unida al lenguaje natural. En una palabra, que la terminología fue en todo momento logos. Por eso no es exagerado afirmar, como Stenzel,[7] que sólo hay un pueblo (el griego) y una filosofía que haya sacado todos sus conceptos de la experiencia y contacto con el propio lenguaje. Esto quiere decir, sobre todo, que el pensamiento griego comenzó a ser tal pensamiento, no desde la elaboración de una terminología, sino desde el logos; no desde el término, sino desde el lenguaje y, por consiguiente, desde la realidad. «De esta manera, no predomina ni lo material ni lo formal, sino que cada uno de ellos está condicionado mutuamente. No se permite, pues, un distanciamiento de lo externo e interno..., la meta es, en el lenguaje, la unión de esos dos aspectos.»[8]

El equilibrio al que Eucken se refiere fue una de las causas de la inagotable fecundidad de este pensamiento. El contacto «inmediato» con la realidad y con el lenguaje hace que, por ejemplo, el mayor número de términos abstractos surgiese con la medicina hipocrática.[9]

El lenguaje es, pues, la estructura fundamental del pensamiento y éste, en su marcha expresiva a través de aquél, no debe prescindir de la carga *real* que, en todo momento, acompaña al logos. Por eso, no puede que-

7. Julius Stenzel, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, p. 74.

8. Rudolf Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Hildesheim, Olms, 1960², p. 11.

9. Cf. J. Holt, *Les noms d'ation en -sis (-tis)*, Copenhague, Universitetsforlaget, 1940. También P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, París, Champion, 1933.

dar reducido el lenguaje, ni siquiera en su mero aspecto científico, a un simple encadenamiento de antecedente y consiguiente, mientras permanecen en la oscuridad asociaciones, resonancias, imágenes significativas de las palabras.[10] De ahí que, como el mismo Heisenberg afirma, el físico ha manejado conceptos que no eran sino ampliación del lenguaje usual, pero a veces, precisamente por ello, se ha visto forzado a recurrir a un lenguaje esencial y exclusivamente terminológico como el simbolismo matemático.

Lo que se ha denominado anteriormente «filosofías lógicas» no tiene, sin embargo, que ver con lo que, actualmente, suele denominarse «positivismo lógico». En primer lugar, porque el adjetivo «lógico» del positivismo está entendido de una manera exclusivamente formal, y dicho positivismo, aparte de sus indudables logros en el campo del simbolismo y la crítica del lenguaje, ha centrado su interés en un descubrimiento cada vez más amplio y preciso del poder conexivo y conclusivo del logos.[11] Además, el positivismo lógico ocupa un lugar fuera de esta doble división de la filosofía en lógica y terminológica. Si es cierto que, dado su simbolismo, la lógica se encuentra aparentemente más próxima a lo que se ha llamado «filosofía terminológica», su pretendida independencia del lenguaje natural la convierte en un modo peculiar de comunicación, semejante a la matemática y, por tanto, exclusivamente formal. Sus

10. Véase en este sentido las agudas observaciones de Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie*, Berlín, Ullstein, 1959, pp. 142 ss.

11. La polémica en torno al significado de la lógica matemática cae totalmente fuera de este trabajo, entre otras razones porque esa polémica carece de sentido, ya que la lógica moderna, dentro de su órbita concreta, supone un indiscutible progreso sobre la lógica aristotélica. Una escueta pero interesante referencia a esta polémica puede verse en Albert Menne, *Logik und Existenz*, Meisenheim, A. Hain, 1954, pp. 11 ss.

conceptos fundamentales, como en la física, han de estar definidos con tal precisión que, para lograrla, es imprescindible la abstracción matemática.[12] En este sentido ha sido posible pensar las entidades y relaciones lógicas como enteramente distintas de las palabras, y «los avances de la lógica moderna se han orientado hacia la separación entre la lógica y la matriz idiomática de que procede».[13] No es éste el caso de las filosofías terminológicas, que han encontrado en nuestro siglo un amplio desarrollo, y cuyo más típico representante es Martin Heidegger. El lenguaje de este autor no es, sin embargo, un simbolismo matemático. Su lenguaje es, aparentemente, un lenguaje natural; no se comunica a través de una notación más o menos arbitraria, sino que lo hace por medio de la lengua natural, por muy original que sea el empleo que, en muchos momentos, hace de esa lengua. Pero esa originalidad o posible arbitrariedad es lo que convierte a su expresión en «terminológica». Efectivamente, el lenguaje ha adquirido, con su historia, una determinada carga significativa, que, a veces, se anquilosa y pierde, pero que la mayoría de las veces está presente en él. De lo contrario, no habría comunidad idiomática ni comunicación posible. Puede ocurrir, sin embargo, que sobre la base de ese idioma comience el autor a construir no una simbolización, sino una superestructura del lenguaje natural, porque entre ambos se ha introducido, como barrera infranqueable, el propio «pensamiento» del autor. La base verbal sobre la que se apoya ese pensamiento parece ser más bien la superestructura terminológica que la estructura natural.

12. Cf. Werner Heisenberg, *op. cit.*, p. 143.
13. Wilbur Marshall Urban, *op. cit.*, p. 31.

En la obra de Heidegger podemos distinguir, por lo que respecta a nuestro tema, dos etapas. La primera está centrada en torno al *Sein und Zeit*; la segunda comienza con la publicación de *Holzwege* en 1950. A partir de este libro ha publicado Heidegger una serie de trabajos en torno al lenguaje, en un lenguaje que, por cierto, requiere a su vez un peculiar entorno. Para entrar en las peculiaridades de este lenguaje y ejemplificar en él lo que se entiende por filosofía terminológica pueden centrarse las siguientes observaciones en un estudio del Heidegger de la segunda época, y en el que el autor nos ha indicado, programáticamente, su pensamiento sobre este tema. Se trata de la conferencia pronunciada en la Universidad de Munich en enero de 1959 y que lleva por título «Der Weg zur Sprache».[14] Como hilo conductor pueden servirnos unas palabras de Karl Löwith al final de su libro sobre Heidegger.[15] «Lo más característico de las interpretaciones y análisis heideggerianos consiste siempre en que, aun en los pasajes más abstractos, llevan siempre el sello de nuestro tiempo.»

Todas las peculiaridades de la filosofía de Heidegger tienen, pues, una justificación que trasciende su propia órbita para ser exponente «de nuestro tiempo». El lenguaje heideggeriano también lo es, y de la misma manera, lo que el filósofo piensa del lenguaje.

El eje de su trabajo es la concepción del lenguaje como algo dinámico, como un *Weg*, como un camino. Esta idea tiene su más conocido representante en Wilhelm von Humboldt y su tesis del lenguaje concebido

14. Se publicó el mismo año en un pequeño volumen, que recogía otros trabajos de diferentes autores sobre el mismo tema, y que lleva por título general *Die Sprache*, edición de la Academia bávara de Bellas Artes, Munich, Oldenbourg, 1959, pp. 93-114.

15. Karl Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Gotinga, Vandenhoeck-Ruprecht, 1960, p. 110. (Hay trad. cast.)

no como un *ergon*, sino como una *energeia*. Pero Heidegger se apresura a afirmar que el camino de Humboldt quedó, en algún momento, sin orientación precisa porque se apartó de sí mismo, de su objetivo, el *lenguaje*, y tomó la dirección del hombre,[16] desviándose por consiguiente hacia otra cosa distinta de lo que había que investigar. El camino que pretende seguir Heidegger no pierde de vista el lenguaje, sino que se orienta única y exclusivamente hacia él. Por eso propone una fórmula especial: «Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen»,[17] «hacer hablar al lenguaje en cuanto lenguaje». En ella se compendia perfectamente su pretensión.

Un decidido empeño fenomenológico parece resonar en esa fórmula. «Die Sache selbst» husserliana es aquí «die Sprache selbst», absteniéndose Heidegger de considerar en él otra cosa que su única y exclusiva esencia. Se trata, pues, de descubrir lo característico y esencial del lenguaje.[18]

Pero este descubrimiento se lleva a cabo considerando al lenguaje desde un ángulo y según una actitud, a la que se podría hacer, y con mayor justificación aún, la misma crítica que Heidegger hace a Humboldt. Efectivamente, Heidegger, en su camino hacia el lenguaje, cuyos pasos va describiendo con agudeza fenomenológica, busca una cierta realidad, que puede haber perdido también su verdadera esencia. Con esto llegamos al punto en el que ese lenguaje se desgaja de sus «raíces naturales» y se convierte en terminología. Pero no una terminología en el sentido que supone la creación de unos términos, en los que se han perfilado

16. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 100.
17. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 94.
18. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 100.

exactamente sus contornos, para dar más exactitud al lenguaje como información.[19] Precisamente es esto lo que no ocurre en el lenguaje de Heidegger. A pesar de su empeño etimológico, fecundo a veces, al destacar en su contexto ciertas palabras y al usarlas, no quedan definidos con precisión sus contornos, sino, más bien, oscurecidos. Claro está que Heidegger no pretende en ningún momento crear una terminología para facilitar una información. Su intención metafísica le hace afirmar al mismo tiempo que el «lenguaje es monólogo» y que el lenguaje, como ya había afirmado en la «Carta sobre el humanismo», es «la casa del ser».[20] Este monólogo ontológico nos conduce fuera del campo del lenguaje para colocarnos en un dominio distinto. Éste es el dominio en el que su terminología encuentra el contexto adecuado.

La terminología heideggeriana habla, como el mismo autor ha dicho, en otro sentido, «exclusiva y solitariamente consigo misma»,[21] y, al ser esto así, nos proyecta hacia un mundo místico, intuitivo, donde el lenguaje pierde su sentido «lógico» para ganar su particular sentido «terminológico». Indudablemente que esto puede ser también lenguaje, puede convertirse en comunicación, ya que las palabras de ese lenguaje despiertan en el lector o en el oyente respuestas y ecos. Pero lo importante es destacar aquí que estos ecos se convierten en monólogos individuales, ya que no tie-

19. Ésta es la cuestión a que alude Werner Heisenberg, *op. cit.*, p. 141, cuando afirma que la inseguridad radical en la significación de las palabras ha sido causa de que se intentase llegar a la seguridad de la definición, o sea, a la delimitación de un marco que nos indica cuándo puede y cuándo no puede usarse una determinada palabra. Véase en este sentido el interesante estudio de Carl F. von Weizsaecker, «Sprache als Information», en *Die Sprache*, Munich, 1959, pp. 33-53.

20. M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 112-113.

21. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 93.

nen contraste racional ni real que sirva para ampliar o estructurar, de modo general y comunicable, esas personales vivencias pseudoidiomáticas.

La terminología heideggeriana no cumple, pues, con una misión fundamental de toda terminología, porque no delimita, sino que oscurece los conceptos. Pero ¿qué quiere decir este oscurecimiento? No otra cosa sino que la palabra comienza a moverse en lo impreciso y, por consiguiente, a diluirse en una especie de irracionalismo. Un ejemplo claro, entre muchos, lo encontramos en el trabajo a que venimos refiriéndonos. Hablándonos de la esencia del lenguaje nos dice, entre otras cosas: «Das Ereignis versammelt den Aufriss der Sage und entfaltet ihm zum Gefüge des vielfältigen Zeigens. Das Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren, das Nächste des Nahen und das Fernste des Fernen, darin wir Sterblichen uns zeitlebens aufhalten.»[22] Después de afirmar que lo característico de aquello que se abre en el lenguaje es «das Ereignen»,[23] este «acontecer» motiva un comentario que contradice el verdadero sentido etimológico de la palabra.[24] Efectivamente, *Ereignis* es para Heidegger «lo más próximo de lo próximo, lo más lejano de lo lejano»; entre estas dos infinitas distancias podría, metafóricamente hablando, situarse el lenguaje, no *das*

22. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 107. La *traducción* de estas difíciles proposiciones heideggerianas podría ser: «El acontecimiento reúne el contorno de la fábula y lo desarrolla hasta convertirlo en estructuras del múltiple mostrar. El acontecimiento es lo menos aparente de lo que carece de apariencia, lo más próximo de lo próximo, lo más lejano de lo lejano, en lo que nosotros, mortales, permanecemos de por vida.»

23. El empleo de esta palabra rompe ya con el lenguaje natural, puesto que aquí se alude a un problemático juego etimológico.

24. Véase, por ejemplo, Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlín, de Gruyter, 1960, p. 171, donde se relaciona etimológicamente esta palabra con (ir-)ougen «vor Augen stellen», poner ante los ojos, cosa que supone ya una clara y delimitada presencia.

Ereignis. Pero, además, la consciente imprecisión de ese horizonte del idioma nos lo hace aparecer no en la delimitación y enmarque propio de un término, sino en la poética inexactitud de un monólogo para la intimidad.

La esencia del lenguaje no está buscada por el único camino posible, que es el camino analítico. Heidegger nos habla de un lenguaje cuyo ser trascienda la realidad idiomática; su camino no es «camino del lenguaje», sino de una especial terminología en la que se oculta y desaparece la verdadera esencia de la realidad buscada. Ese camino conduce a un nuevo *Topos ouranios*, en donde la filosofía, incomprensiblemente, busca y ha buscado en otras múltiples ocasiones un refugio frente a la realidad. El logos se inclina aquí no del lado de la expresión, ni siquiera del lado de la racionalidad, sino hacia una «razón raciocinante», cuya sola actividad, desenraizada y absoluta, es su única justificación de existencia y, al mismo tiempo, su única morada. Tal vez sea así el lenguaje «casa del ser»; pero indudablemente no es «casa de los seres», «morada de la realidad», «puente que une al hombre y a su mundo».

Más fecundo como punto de partida para un estudio filosófico del lenguaje parece ser el método seguido por Wittgenstein, sobre todo en la época de las *Philosophische Untersuchungen*.[25] El autor arranca no de una idea total o sintética del lenguaje, sino de una concepción parcial y analítica. Este punto de vista analítico hace aparecer su obra quizás excesivamente desmembrada en una serie de visiones y observaciones parciales que, sin embargo, van perfectamente ensambladas en una consecuente directriz metódica. Esta di-

25. Ludwig Wittgenstein, *Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1960, pp. 279-544.

rectriz metódica está expuesta en las primeras líneas de las *Philosophische Untersuchungen*, en donde se nos ofrece una cita de san Agustín:[26] «Cum ipsi appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere.» Wittgenstein afirma que, en estas palabras, hallamos una determinada imagen de la esencia del lenguaje humano, a saber: que las palabras denominan objetos, que cada palabra tiene una significación, y que esta significación está subordinada a la palabra en el sentido de ser el «objeto» en cuyo lugar se encuentra la palabra. Esto es, sin embargo, un punto de partida que le servirá para llevarnos a una serie de agudos planteamientos sobre el problema de la significación, y sobre otras muchas cuestiones. Su aproximación al lenguaje no es, como en Heidegger, la marcha hacia un ente metafísico, fenomenológicamente descrito e idiomáticamente oscurecido, sino un continuo partir de la realidad inmediata del lenguaje natural para descubrir, en esta realidad, aquellas capas ontológicas que estructuran el fenómeno del lenguaje. En este sentido, la filosofía del lenguaje de Wittgenstein está muy próxima a la lógica hermenéutica de Hans Lipps, y supone, frente a ésta, por el interés de sus análisis y la amplitud de su horizonte, una enorme superación. Con razón compara Wittgenstein el lenguaje a una vieja ciudad, con callejas y pequeñas plazas, con casas viejas y nuevas, y todo ello rodeado de nuevos barrios, en calles regulares y casas uniformes.[27] Para descubrir, sin embargo, de qué manera ha llegado a formarse tal ciudad, el autor piensa que ha de analizarse casa por casa,

26. San Agustín, *Confesiones*, I, 8, ed. A. C. Vega, Madrid, BAC, 1946, p. 338.
27. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, p. 296.

piedra por piedra, o, al menos, tomar abundantes muestras de cada parte de esa ciudad del lenguaje. Pero esas muestras no se separan y desgajan de los otros componentes, sino que se pretende analizarlas allí mismo donde actúan y son parte. El descubrimiento de la esencia del lenguaje se basa en un análisis de sus estructuras fundamentales, una de las cuales es la proposición. No es extraño, por eso, que sea el análisis de proposiciones, con toda su aureola «real» de resonancias, uno de los objetivos de Wittgenstein, ni que ya en el *Tractatus* se diga: «el pensamiento es la proposición llena de sentido».[28]

En consecuencia, la filosofía de Wittgenstein es una «filosofía lógica». Su pensamiento se mueve siempre dentro de los márgenes del logos, tal como éste se presenta inmediatamente. Ante dicha presencia, el autor siente el lenguaje como una frontera del pensamiento, y los usos de ese lenguaje como una variedad que nos permite llegar a su esencial unidad.

Sin embargo, los análisis *lógicos* de Wittgenstein, su continua lucha con el fenómeno del lenguaje, tropiezan siempre con una barrera previamente establecida por él y cuya detallada exposición no es ahora el momento de analizar: que el lenguaje es un límite, fuera del cual no tiene sentido el pensamiento. Pero entre las múltiples posibilidades del lenguaje, al que el autor frecuentemente alude, parece que se ha olvidado una fundamental: la de que el lenguaje mismo es un proceso creador, en íntima conexión con el mundo, y que en ese proceso se van abriendo nuevas vías de ensanche que llevan a nuevos suburbios de esa ciudad idiomática de la que el mismo Wittgenstein habla.

28. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4, *Schriften*, ed. cit., p. 24. (Hay trad. cast.)

Ello permite que la realidad del logos se nos presente con todas las características de una verdadera realidad y, al mismo tiempo, justifica la afirmación de que «toda filosofía ha de ser crítica del lenguaje». Por este sendero se ha de mover una parte fundamental de la filosofía, si es que se quiere ser consecuente con su propia y más profunda pretensión.

Capítulo 7

UN MODELO DE SEMÁNTICA FILOSÓFICA*

I

Las crisis que la filosofía ha sufrido por asegurar una parcela del saber y encerrar dentro de ella sus objetos, el mundo de aquello que es el tema concreto de su investigación, ha marcado las etapas de un posible desarrollo del pensamiento. Pero esta lucha por la conquista de un mundo objetivo que fuese, a la par, exclusivamente filosófico ha significado, en parte, una pérdida de otros dominios que antes pudieran haber pertenecido a la filosofía.

No voy, por supuesto, a describir el planteamiento y la estrategia de esta lucha, sino solamente a llamar la atención sobre la importancia del lenguaje como un dominio en el que el pensamiento filosófico, proyectado sobre la historia de ese mismo pensamiento, pudiera aún demorarse.

El lugar destacado que el lenguaje ha llegado a tener en la filosofía inglesa contemporánea y en la corriente intelectual irradiada por el Círculo de Viena ad-

* Publicado en *Teoría y sociedad. Homenaje al prof. Aranguren*, Barcelona, Ariel, 1970.

quirió mayor relieve hace unos años por el movimiento estructuralista que pretendió, con diversa fortuna, romper los moldes de la lingüística y adentrarse por el campo más extenso de las llamadas ciencias del espíritu.

Pero estas corrientes intelectuales que señalan, indudablemente, un nuevo horizonte en el que plantear muchos problemas filosóficos, no han elaborado una metodología con la que abordar estos problemas. A causa del confusionismo provocado por algunas modas más o menos fecundas, la filosofía corre el peligro, una vez más, de perder de vista el horizonte del lenguaje, sin haberse apenas detenido en él, y abandonarlo hacia un desconocido universo de estructuras y símbolos, cuyo sentido depende, fundamentalmente, de su enraizamiento en la cultura y en la historia. Las páginas que siguen pretenden trazar algunas directrices en torno a esa metodología buscada.

II

Toda obra filosófica es esencialmente lenguaje. Esto quiere decir que es comunicación y, por consiguiente, que siempre se cuenta con la presencia de un interlocutor. Esta presencia convierte en diálogo el aparente monólogo de la palabra, que reposa en el silencio de la página. La transformación necesaria para semejante diálogo tiene lugar porque la letra escrita está sumida en la atmósfera de su significatividad. El monólogo se hace diálogo, porque tanto el autor como el lector u oyente están instalados sobre un universo común de significaciones. La existencia de ese horizonte de alusividad, sin el cual no hay lenguaje, imprime al monólogo de la obra escrita un dina-

mismo y alteridad, cuyo sentido sólo se alcanza si, efectivamente, hay alguien para quien ese aparente monólogo se realiza. Pero aun en el caso más extremo de reflexión filosófica en el que, por un extraño supuesto, se quisiese prescindir de cualquier referencia al posible dialogante o interlocutor, la estructura social del lenguaje, el ser algo constitutivamente distinto de aquel que lo maneja, llena a ese fracasado monólogo de resonancias intersubjetivas y de imprescindible alteridad. La dialéctica de lo pensado se objetiva en la lógica de lo dicho. En esta objetivación, el pensamiento no puede caminar verdaderamente si no es por los cauces de las palabras, de sus combinaciones y relaciones, que acaban cosificando y humanizando la incierta realidad de lo pensado. Un nuevo saussurismo filosófico nos haría ver que la *parole* del filósofo sólo habla al hilo de la *langue* de la que se sirve; pero esta *langue* es la incorporación de un conjunto de contenidos preexistentes a la creación del pensador. Las innovaciones terminológicas más atrevidas no son sino leves variaciones al tema inmenso del lenguaje.

Pero esto nos conduce a la cuestión de la hermenéutica de lo dicho, que tendremos que considerar también en dos planos distintos:

a) El plano de la *parole*, de la personalidad del autor, en nuestro caso, del filósofo.

b) El plano de la *langue*, o sea, de la estructura lingüística de la que se sirve, del idioma que escribe o habla.

Lo «dicho» queda, pues, como referencia a posibles significados, en los que los lectores o investigadores tienen que descubrir el sentido, la justificación. En el

esquema de lo «dicho» se constituye la obra filosófica como una voz desde la inmanencia de la palabra, pero la entendemos desde la trascendencia de la lengua, y a través del dilatado horizonte de alusividad de sus significados.

Por consiguiente, toda palabra es, de hecho, el punto de referencia que nos proyecta sobre ese horizonte. Pero, con ello, no hemos alcanzado realmente el verdadero problema. Se trata de situar el centro de una hermenéutica filosófica sobre la base misma del lenguaje, de la palabra que, en esta obra, permite la comunicación y la inteligencia.

Siguiendo provisionalmente el conocido esquema lingüístico, diríamos que se trata de intercalar, entre el significante y el significado, una teoría de relaciones que nos lleve a la cosa. Pero aquí surge la cuestión: ¿cuál es la *cosa* filosófica?, ¿a qué realidad se vuelven los significantes a través del campo más amplio del significado? ¿O es que la *realidad* de la filosofía se agota en el simple dominio del significado, sin que tenga ya que ver con esa realidad extrasubjetiva y extralingüística que solemos sintetizar con la palabra mundo, y con la que queremos aludir a lo que nos rodea, a lo que se nos opone, a lo que realmente somos? Antes, sin embargo, de precisar el sentido de estas cuestiones e intentar responderlas, conviene insistir en el planteamiento lingüístico.

Los signos lingüísticos, en nuestro caso, de un texto filosófico, constituyen el estímulo que despierta en el lector la inteligencia de lo dicho, por vía de una interpretación más o menos inmediata. Pero ¿cuál es el mecanismo de este proceso?, ¿qué es entender un texto filosófico?

Suponemos que el estímulo del significante no es algo que, en principio, nos proyecte automáticamente

hacia un significado fijo, monosemántico. No es una clave que nos abre un cierto e inconfundible contenido. No es un término que nos indica, inequívocamente, un sentido. Quizás en un nivel primero de desarrollo lingüístico como el del niño, o en el plano del lenguaje natural, los significantes se proyecten hacia un campo simple e inequívoco de significados, como, en el ejemplo usual, la palabra «árbol» hacia el concepto «arbor», y hacia la «cosa» que pueden ver nuestros ojos, y con la que siempre hemos asociado esa palabra. En este caso, entender la palabra árbol quiere decir traspasar su imagen acústica o visual y, orientados por ella, situarnos en un plano que, desde siempre, ha estado asociado a tal imagen. La instalación en ese plano, provocada por el estímulo de la palabra, debe constituir un primer esquema previo en el proceso de entender. Cuando leo o escucho un idioma que conozco, las palabras que constituyen ese momento de atención tienen sentido para mí, o sea, pueden ser entendidas, porque las he aprendido anteriormente, porque he establecido, de alguna manera, una relación entre el estímulo de esas palabras y el horizonte de objetos hacia el que, en la vida de cada lengua, se proyecta el estímulo.

Esto es una esquematización de una relación simple: palabra-cosa, por la que indudablemente comienza el lenguaje en el niño. Entre palabra y cosa, o sea, entre estímulo y sentido, comienza a levantarse el dominio del significado. No nos interesa ahora señalar su formación y su constitución, sino mencionar la existencia de ese campo intermedio que, frecuentemente, se constituye también en término final del estímulo.

Bien sea en el modelo de Ullmann, o en su nueva versión en el trapecio semántico, tal como lo ha desa-

rrollado Klaus Heger,[1] es cierto que una gran parte de la estructura referencial del lenguaje no acaba en la llamada «cosa», sino en el significado mismo. Podríamos afirmar, de otra manera, que el dominio del significado invade el dominio de la cosa. Los tres estadios que acaban de mencionarse aquí pueden esquematizarse del siguiente modo:

	A	B	C
1)	signo............		......«cosa»
	(estímulo)		(respuesta)
2)	significante......	significado.........	......«cosa»
3)	significante....	s i g n i f i c a d o	

En el primer esquema nos movemos en un nivel elemental, que abarca cualquier respuesta inmediata al estímulo natural dado. La respuesta instintiva animal se sitúa, en principio, a este nivel. En el segundo estamos ya dentro del esquema clásico que intercala, entre estímulo y cosa, el bloque del significado, convirtiéndose entonces el estímulo en significante y condicionándose así su respuesta, su proyección hacia la cosa. Parece, pues, como si en este esquema tuviese lugar una justificación del triángulo semántico, al poder reposar éste en el vértice de la cosa. La necesaria *vagueness* y dispersión que el significado introduce vuelve a concentrarse en el foco de la cosa. Cuando tiene lugar esta concentración afirmamos que hemos entendido «qué quiere decir» el significante. El significado, en este caso, no es más que una necesaria irradiación del significante hacia la totalidad de una clase de objetos.

1. Klaus Heger, «Die methodologischen Voraussetzungen von Onomasiologie und begrifflicher Gliederung» (*Zeitschrift für romanische Philologie*, 80, 1964, pp. 486-516).

En esta irradiación se fundamenta una de las estructuras esenciales del lenguaje humano. Este universo del significado es lo que permite la estructura social del lenguaje, sobre la base de la intersubjetividad. La experiencia se convierte en intersubjetiva por la inserción en el plano del significado.

Por supuesto que este esquema triangular, *significante, significado, cosa*, construido sobre el modelo primero, o sea, sobre el primer sistema de señales, puede plantear múltiples cuestiones en torno al vértice de la cosa, sobre todo si aceptamos el hecho de que es en este vértice donde se realiza el contraste preciso para afirmar el sentido del lenguaje. Sin embargo, dejando a un lado los problemas de teoría del conocimiento en torno a la verdad de un significado, a la posible confrontación entre lo pensado y el mundo extrasubjetivo, es claro que el vértice de la cosa hace salir a la pareja significante-significado del dominio de su mutua implicación e inmanencia. El hecho de que el lenguaje haya comenzado siendo un estímulo más o menos elaborado, pero siempre en conexión con el mundo en torno, permite siempre que este esquema original sirva para decidir sobre la esencial alteridad del lenguaje, sobre la ineludible dualidad que, en principio, le constituye. Dualidad que no brota, fundamentalmente, como resultado teórico de un análisis en la estructura elemental de signo. La dualidad original del lenguaje consiste, sobre todo, en poner en relación con un signo un ámbito real y objetivo de distinta e independiente constitución y que, como dominio material de experiencia, no depende en absoluto de él. El lenguaje ha surgido, pues, como llamada de atención sobre el mundo, o sea, sobre algo esencialmente distinto. En este sentido, quizá podamos hablar de reflejo del mundo, pero aquí hay ya un principio de elaboración

que, aunque pudiera estar en el momento originario, no fue, con todo, lo más originario de ese momento.

Si dirigimos, entonces, nuestra mirada a ese tercer estadio, en el que se prescinde del vértice de la cosa porque el significado ha invadido este dominio, podemos recordar siempre el esquema original de constitución lingüística, si queremos romper la inmanencia del signo, o sea, si queremos entender el sentido de la significatividad.

Porque es evidente que en la estructura del lenguaje humano, por razones hasta cierto punto conocidas, ha habido una distensión del significado. El mismo lenguaje, por su característica de intersubjetividad, ha constituido el campo del significado como un sustitutivo de la, no siempre a mano, realidad objetiva. Pero, además, este amplio campo del significado ha ido levantando en el lenguaje un mundo peculiar, enormemente rico, fecundo y problemático. La problematicidad radica, precisamente, en la consistencia con que se ha investido el significado. Porque, al invadir el vértice de la cosa, el lenguaje ha tenido que cosificarse para justificar esta invasión. Podemos, sin embargo, suponer que, para que el lenguaje conserve su originaria e imprescindible dualidad, tiene que darse en el vértice del significado no sólo la irradiación, amplificación y universalización del significante, sino que, para salir de la inmanencia del signo, el significado tendrá que justificar, de alguna manera, su extensión hacia el vértice de la cosa y, por último, la supresión de ésta.

En el caso de que al significado ya no le sea posible recobrar su justificación en la cosa y de que, efectivamente, no encontremos en el lenguaje más que la supuesta oposición significante-significado, tendremos que plantear, sobre la base del esquema original estí-

mulo-mundo, la reconstrucción del sentido de una significatividad.

Si al significado lo vemos sólo como una mera extensión y, por supuesto, complicación del significante, no podremos salir nunca de la inmanencia del signo. Pero un signo inmanente es una contradicción. Los estudios sobre el lenguaje poético, sobre estilística y semántica nos han enseñado a descubrir en la palabra una aureola de alusividad que no es más que el contagio enriquecedor que esa palabra ha sufrido a través de la dilatada convivencia entre múltiples contextos. Esta aureola semántica es, en el fondo, un enriquecimiento del uniforme y originario esquema del que brotó el lenguaje, pero en ella tiene lugar un singular modo de *cosificación*. Entre el significante y la cosa no se intercala ya un significado amplio, pero neutro, y cuya principal misión es proyectarnos sobre la cosa, sino que el significado adquiere una solidez determinada en la que se inserta, como datos objetivos y no como una mera transparencia relacional, las experiencias de la lengua, las intenciones del hablante, los ecos y usos sociales que, tantas veces, enriquecen o empobrecen a las palabras, los variados matices que sintetizamos con la expresión «vida de la lengua».

El tercer esquema, al que antes se hizo mención, sufre una transformación que podemos representar así:

A	B	C	
significante...	significado...	alusividad semántica	... (cosa)

Sin embargo, así como el esquema completo, significante-significado-cosa, parece que, por mucha orientación que el lenguaje suponga en nuestra visión del

mundo, nos arranca del lenguaje mismo para llevarnos hacia los objetos, en el esquema significante-significado no tiene lugar esa proyección hacia la objetividad, aunque el significado haya sustituido o invadido el vértice de la cosa.

Efectivamente, el hecho de que el significado no sea, en este caso, mera transparencia, y el que la alusividad semántica integre, difusamente, las experiencias de la lengua y las realizaciones contextuales de las palabras, permite que se presienta un nuevo modo de objetividad, y que el desplazamiento y anulación del vértice de la cosa vaya sustituido por una especie de *cosificación semántica.*

El que sea posible esta cosificación es un logro del lenguaje humano. Pero no un mero logro formal o estructural, sino un logro del lenguaje como expresión de la conciencia que se constituye en su relación con el mundo. Esto permite, al mismo tiempo, que en un extremo de ese amplio dominio del significado vaya surgiendo esa *cosificación semántica*, como un modo singular de objetividad.

El esquema podría expresarse ahora así:

A	B	C
significante...	significado...	*cosificación semántica*

Con esta solidificación de la alusividad, el lenguaje consigue así rellenar el hueco de la cosa ausente o inexistente. Suponemos, pues, que esa cosificación permite iniciar la hermenéutica de la obra filosófica, y, con ello, sobre el ejemplo concreto que ésta nos brinda, intentar un análisis de la constitución y sentido de esa problemática *cosificación.*

III

El esquema general empleado hasta ahora se concreta en la interpretación del lenguaje filosófico, o más precisamente, de la escritura filosófica. En el silencio de nuestro cuarto de trabajo leemos las páginas de un filósofo. Los ojos fijos en los signos que la letra despliega sobre el papel. Cada percepción de lo escrito nos lleva a un segundo momento, en el que el signo se hace inteligencia al descubrir el significado. Pero este proceso no es tan simple, aunque, como hipótesis, podamos esquematizarlo con cierta precisión. En este momento volvemos a repetir la pregunta: ¿qué es entender un texto filosófico?

No se trata ya de describir los elementos formales que podrían ocultarse en esos signos, ni ver las simples relaciones entre significante, significado y cosa. Más que en el funcionamiento, pensamos en el contenido de la significatividad.

En este punto podría resultar interesante volver al primitivo esquema de estímulo-cosa. En tanto que obra escrita, el estímulo será, en principio, el signo; y la cosa, si es algo, será la filosofía. Pero resulta que las proposiciones que componen el lenguaje actualizado en el momento de la lectura no nos remiten, con la misma precisión que, por ejemplo, la palabra árbol, a una realidad que responda a la palabra filosofía. Esta palabra es un término que encierra un significado muy amplio y difícil de delimitar. Además, cada palabra o proposición de un texto no nos habla de «filosofía», sino de unos determinados contenidos de índole muy diversa y de muy variada temática.

El estímulo de esos signos despierta en nosotros una respuesta concreta. La estructura de esa respuesta se llama intelección. Pero la inteligencia del texto su-

pone que, en alguna parte, tiene que darse una clave para que aparezca claro la significación y el sentido del texto.

Es evidente que, en el tradicional triángulo semántico, la intelección de un significante podría definirse así: «Entender una palabra quiere decir saber la relación que se establece entre ella y la cosa de la que es signo.» Pero esto sólo podría referirse a aquella palabra que apunta a una realidad concreta: mesa, lámpara, libro; o sea, a una realidad a la que habitualmente se ha unido tal palabra. Porque hay significantes que no indican nada concreto, y cuya relación se establece con unas supuestas «entidades abstractas» que, desde Frege, han dibujado, con más o menos precisión, lo que suele llamarse *teoría del sentido*. Esto nos lleva, sin embargo, a plantearnos la cuestión del origen de estas «entidades abstractas», que constituyen, a su vez, el sentido de gran parte de las palabras de una lengua.

En el lenguaje concreto, como hemos visto anteriormente, basta que se dé, junto a la palabra, una realidad extralingüística mentada por ella, para que podamos hablar del «sentido» de esa palabra. En este caso, «sentido» es la dirección que la palabra toma hacia el mundo real, y el ajuste que con él establece. Pero hay otro sentido del «sentido», a saber, el de las llamadas «entidades abstractas», entre las que, al parecer, hay que situar las filosóficas.

Sin embargo, conviene insistir ahora en el hecho de que toda referencia concreta, al estilo de *árbol = realidad mentada por esta palabra*, y siempre que tal realidad no esté presente, tiene sentido porque *sabemos de qué se habla; sabemos* que tal palabra significa tal cosa. Pero el mundo de las cosas no es un mundo actualmente presente, como no es actualmente presente para

mí un árbol, ni pueden ser nunca presentes «todos los árboles». En consecuencia, el «sabemos de qué se habla» es el primer paso en la constitución de un significado. Hay un tácito acuerdo en el lenguaje, en todos los que lo usan, que se ha ido construyendo sobre esa primera relación inmediata:

grito-fonema-palabra → realidad extralingüística.

IV

En el problema que nos interesa, relacionado con la lectura de un texto filosófico, hemos de tener presente las variaciones de ese triángulo semántico al que anteriormente se hizo mención. Los signos que constituyen este texto tienen un significado, o sea, gozan de un cierto grado de inteligibilidad. Esta inteligibilidad es la consecuencia teórica del hecho de que «sabemos de qué se habla». Pero este saber es, en el fondo, el resultado de varios procesos hermenéuticos, más o menos conscientes, y que constituyen la *cosificación semántica*. Esta cosificación justifica, en su estructura, la razón de ser del lenguaje, del signo escrito, de la letra, y en ella podemos distinguir los siguientes niveles:

a) *Terminológico.* Efectivamente «sabemos de qué habla» un texto filosófico cuando conocemos el contenido de los términos que, usados con un cierto sentido, jalonan el discurso. En este caso el lenguaje del texto filosófico adquiere un matiz peculiar. El término que en este lenguaje aparece es algo más que pura transparencia; su significado es algo más que «sentido hacia». El término es, precisamente, un momento esencial de *cosificación*. En él se solidifica la intención del filósofo, o

sea, su interpretación de la realidad, o de un problema concreto de la filosofía. La *langue* en la que el filósofo escribe, se convierte así en *parole*. El término es, pues, una «cosa semántica»; o sea, un tipo de objetividad sobre el que descansa una parte esencial de eso que llamamos filosofía. Bien es verdad que el término, a su vez, tiene un significado, y esto parece llevarnos a un proceso indefinido. Sin embargo, el problema a que aquí se alude indica, únicamente, que así como el lenguaje natural supone una instalación previa, y detrás de él un universo entero de significatividad sobre el que nos encontramos, el término supone una determinada elaboración, un provisional o definitivo despegue del contexto natural, para situarnos en un plano en el que ya no es *natural* el previo acuerdo.

b) *Teórico.* En este nivel se sitúa, diacrónicamente, el texto en cuestión. El planteamiento de un filósofo en relación con un problema determinado es, de alguna manera, respuesta a ese pensamiento filosófico, que llega al presente desde el que trabaja el filósofo. Hay épocas en la historia de la filosofía en que este nivel teórico es absolutamente imprescindible para la interpretación y análisis de un texto. Piénsese, por ejemplo, en el idealismo alemán donde leer a Fichte es recordar a Kant, o donde entender la mayoría de los planteamientos de Hegel presupone haber oído algunas de las preguntas de Fichte y conocer los presupuestos desde los que parte el romanticismo en Alemania. El lenguaje filosófico incorpora un componente semántico, que proyecta a ese lenguaje hacia unas estructuras referenciales que lo explicitan y objetivan.

c) *Sociológico.* Aquí aparece un elemento fundamental que, a menudo, ha sido olvidado o desconocido por la historiografía filosófica. Es cierto que la filoso-

fía lleva en su desarrollo una problemática determinada. La intensidad de unas preguntas, la claridad de unas respuestas, el predominio de unos términos o de una temática dependen de un engranaje de tensiones reales, de intereses concretos, de presiones en las que la sociedad acusa el impacto de las fuerzas que la mueven, los grupos que la configuran y los hábitos que la condicionan.

d) *Ideológico.* Pero además de la sociedad como base de una estratificación de presiones, usos e intereses, que pasan, de algún modo, a la reflexión filosófica, hay un nuevo aspecto en la constitución semántica de la filosofía. Es evidente que, aunque haya podido ser enmascarado muchas veces, ese complejo dominio que abarca la sociedad determina al pensamiento. Por consiguiente, en la filosofía actúan fuerzas, consideradas, en principio, como ajenas a lo que se suele entender por filosofía. Pero esto no es una determinación meramente pasiva. A su vez, la filosofía, o el pensamiento en general, actúa sobre esas presiones o presencia de la sociedad. El resultado de esta configuración mutua podríamos denominarla ideología.

Ya no se trata, pues, de decir *cómo es el mundo o el hombre*, según la idílica forma con la que se suele neutralizar el pensamiento filosófico, sino se trata de saber, *para qué es el mundo y qué se puede hacer con el hombre.* En este caso la filosofía no es una simple actividad cognoscente, sino un poder conformador o deformador de la realidad.

Filosofar se ha convertido, entonces, en una empresa comprometida y comprometedora, y el lenguaje filosófico deja traslucir continuamente, si lo sabemos leer, los supuestos y exigencias de ese compromiso.

V

La obra filosófica se nos presenta como un discurso sobre algo, desde la comprometida estructura del lenguaje. Esta estructura orienta nuestras predilecciones, nuestras interpretaciones y nuestras obras.

En este sentido, el pensamiento ha dejado de ser teoría. Ya no es una visión *que ve* el mundo, sino una visión que selecciona *lo que quiere ver* del mundo, que crea y orienta la realidad histórica y a los hombres con ella.

El lenguaje filosófico adquiere así complejidad y consistencia. El significado lleva consigo toda la carga de alusividad que constituye la esencia del lenguaje, por la que éste deja de ser mero signo de algo, para convertirse en una especie nueva de realidad. El significado se dilata hacia el vacío vértice de la cosa, y, en el hueco de ésta, el «habla» filosófica se solidifica por la ineludible presión que en ella ejerce la historia y el mundo.

CAPÍTULO 8

SEMÁNTICA CARTESIANA*

(UNA LECTURA DEL *DISCOURS DE LA MÉTHODE*)

I

La vuelta al pasado filosófico supone hoy el planteamiento previo de una serie de cuestiones metodológicas. Primero por una monotonía y pobreza de la historiografía filosófica, pero además, porque en amplios sectores de la vida intelectual es fácil percibir un cierto despego por la historia. Las razones de este despego son múltiples, pero una de ellas, quizá la más general, es que la conciencia histórica ha sido sustituida por la conciencia lingüística. Por supuesto que por conciencia lingüística no habría que entender una mera consideración formal y abstracta, sino una vía esencial, primera e imprescindible de acceso al pensamiento, o sea, a lo que el hombre ha leído en la naturaleza y en la sociedad, y a lo que ha querido, más o menos explícitamente, hacer con ambas. En consecuencia, esta conciencia lingüística sobre la que, al parecer, se inclina la balanza de los intereses intelectuales de nuestro tiempo, no nos deja inmersos en su inmediata sincro-

* Publicado en *Convivium*, Universidad de Barcelona, núm. 31, 1970.

nía, sino que nos proyecta diacrónicamente hacia el pasado.

En las páginas que siguen, se pretende leer a Descartes liberándolo de unos cuantos tópicos que, por lo general, suelen ser los temas predilectos de la historiografía cartesiana. Estos tópicos se centran en torno a términos como subjetividad, *cogito*, racionalismo, etc., pero además alcanzan a otras palabras sobre las que suele apoyarse el peso de una interpretación. Esto no quiere decir que los enmarques del pensamiento cartesiano que tal metodología ofrecen, no tengan un sentido y una determinada justificación teórica, pero, a veces, nos impiden leer el texto de Descartes en el contexto de su más profunda semántica. El significado más inmediato, real y coherente de lo que representó el comienzo de la filosofía moderna, se nos esfuma en parte entre los dilatados meandros hermenéuticos de sus intérpretes.

Desde Kuno Fischer[1] hasta Husserl,[2] Alquié[3] o Gueroult[4] hay un largo camino de estudios y análisis. Pero, como en el caso de Gueroult y en su interpretación de las *Meditaciones*, se insiste demasiado en algunos de los temas menos originales del pensamiento cartesiano con los que, tal vez, se pagaba tributo también a los más vacíos tópicos de la época.

Entre esta bibliografía, hay un trabajo cuyo título ha hecho fortuna, como expresión de un problema de fondo para toda interpretación: *Descartes. Le philo-*

1. K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 5. Aufl. Heidelberg, Winter, 1912.
2. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege*, La Haya, Nijhoff, 1950 (Husserliana I).
3. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París, PUF, 1950.
4. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier, 1953, 2 vols.

sophe au masque.[5] Pero también hay un tópico de la historiografía filosófica que contradice, al menos en un aspecto, este enmascaramiento: la claridad cartesiana.

A tal grado ha llegado la contaminación semántica de ambos términos que decir cartesiano es, en definitiva, decir claro, coherente, lógico. Incluso se ha definido el espíritu francés con el adjetivo formado por el nombre de *philosophe au masque.* Es evidente que este enmascaramiento se atribuye a una actitud personal, en relación con el proceso de Galileo y con los problemas en torno a las posibles fricciones entre la filosofía y el dogma que, al parecer, obligaron a Descartes a ser precavido en sus investigaciones y publicaciones. Pero no deja de sorprender el hecho de que pueda hablarse, sin más, de claridad, en un estilo filosófico que era la única expresión de ese enmascaramiento. Sin embargo, bien podría servir, como hipótesis de trabajo para una atenta lectura de Descartes, la presencia en su obra de una capa de problemas muy distintos de los que parece que enmascara esa supuesta claridad.

II

Una cuestión todavía no suficientemente estudiada en muchos filósofos es lo que podríamos llamar su «estilo filosófico». Entendiendo por esta expresión la mayor o menor dificultad para encontrar desde su lenguaje la clave para su pensamiento.

Hay estilos que diluyen la distancia entre palabra y horizonte de alusividad. Cualquier empleo del lenguaje como información es un ejemplo de la total absorción

5. M. Leroy, *Descartes. Le philosophe au masque,* París, Rieder, 1929, 2 vols.

de ese horizonte, en beneficio de la pura e inmediata significatividad. No hay otra estructura referencial que la señalada, directa e inequívocamente, por la palabra.

Pero hay otro tipo de lenguaje, que consiste en proyectar, ante sus términos, un lejano horizonte en el que es preciso buscar la clave para entenderlos. En este caso, parece como si la función del lenguaje no fuera significativa, sino alusiva; como si la palabra no fuese signo de algo definido, sino indicación de un brumoso horizonte.

En principio, podría aplicarse esta distinción a la que existe entre el lenguaje concreto y el abstracto. Pero no basta con ello. Porque precisamente es el llamado lenguaje abstracto aquel que, por su propia constitución, vive más estrechamente ligado a la lengua. Así como la estructura referencial del lenguaje concreto no es lingüística, si admitimos que este lenguaje es signo de la «realidad» objetiva, la estructura referencial del lenguaje que no significa cosas no puede ser otra que la pura estructura lingüística. Con esto no se pretende negar la existencia de los fenómenos que posibilitan la formación, justificación y sentido de esas palabras abstractas, sino sencillamente negar su carácter de *objeto*, como término de una precisa y delimitada significatividad.

Pero en autores como Descartes, cuyo estilo filosófico se caracteriza por su sencillez y precisión, el problema de la inteligencia de lo que en él se dice presenta una peculiar dificultad.

La claridad con la que se suele caracterizar el pensamiento y, por tanto, el lenguaje cartesiano oculta, sin embargo, una serie de motivos que, a primera vista, desaparecen entre la aparente inmediatez y delimitación de lo dicho. En consecuencia, entender a Descartes ha sido, muchas veces, buscar relaciones entre sus obras, analizar precedentes o condicionamientos, des-

cribir el nuevo método, las nuevas aportaciones que implica, para la filosofía, la terapéutica cartesiana. En definitiva, entender a Descartes, al filósofo de la claridad, era descansar en la coherencia natural de su lenguaje y, desde él, lanzar alguna mirada a su tiempo y, sobre todo, al futuro de la filosofía. En la obra del filósofo francés no se buscaba, pues, el paisaje misterioso y distante del *Geist* hegeliano, o del *Sein* de Heidegger, para cuya aproximación tantos esfuerzos ha hecho la hermenéutica. El objeto «filosofía» era, al parecer, muy distinto en los metafísicos especulativos que en este metafísico de la coherencia y de la inmediatez.

Con todo, entender a Descartes, partiendo del nivel de su lenguaje, objetivando todo su pensamiento en la expresión que de él nos llega, ofrece a la historiografía filosófica un fecundo punto de partida. A través del lenguaje, único dato imprescindible para cualquier interpretación filosófica, podemos llegar a descubrir los nudos teóricos de este tejido intelectual. No se trata, pues, de buscar más allá de sus palabras el horizonte de alusividad en cuyo contraste se aclaran, sino descubrir dentro de la expresión filosófica los motivos de su pensamiento y algunas directrices olvidadas de su mensaje intelectual.

Al final de la primera parte del *Discurso del Método*, Descartes nos ofrece el objeto fundamental de su investigación: «Mais, après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans *le livre du monde*, et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour la résolution d'étudier aussi en *moi-même*, et d'employer toutes les forces de mon esprit à *choisir les chemins* que je devais suivre.»[6]

6. Descartes, *Œuvres et lettres*, París, Gallimard, 1958 (Bibliothèque de la Pléiade. Textes présentés par André Bridoux). Los números entre paréntesis, a continuación de cada cita de Descartes, indican la página de esta edición. Los subrayados son míos.

El «mí mismo» constituye, como es sabido, la primera piedra del edificio cartesiano. Sin embargo, la selección de este «objeto» filosófico tiene lugar después de una especie de recorrido socrático ante distintos saberes, y después de haber intentado leer en el «livre du monde». Pero este «moi-même» tematizado como objeto de investigación, no puede en Descartes ser el «yo» vacío, puro sustento de la conciencia. Por consiguiente, este *«moi-même»* tiene que presentar un espesor determinado para evitar que se diluya en esas «spéculations qui ne produisent aucun effet» (131).

El «yo» como objeto es, en Descartes, el fruto de una decepción ante los distintos saberes que se han ido depositando en la conciencia sin crítica alguna; pero en ningún momento la negación del mundo, sino la afirmación de que en esa conciencia se ha constituido una visión deformada de la realidad. Es claro que esta deformación tiene lugar exclusivamente por intermedio del lenguaje que da contenido a la estructura formal del «moi-même».

En la primera parte del *Discurso* vemos el tema del yo como una forma de objetividad, que constituye un punto de partida imprescindible para cualquier interpretación del «grand livre du monde». Esta actitud cartesiana ha sido glosada frecuentemente por la crítica filosófica, y sobre ella se ha especulado en aras de un idealismo, cuya semántica tendría que justificarse metodológicamente. Porque, en la primera parte del *Discurso*, el «yo» no aparece como una mera estructura especulativa, sino como el resultado de esa decepción intelectual ante la perspectiva teórica de las ciencias y la filosofía de su tiempo. El «yo» es el protagonista del *Discurso del Método*, porque esta obra es, sobre todo, una autobiografía intelectual, uno de los grandes modelos en los que aprender la función, sentido y sustento del βίος θεωρητικός.

El tema central del *Discurso del Método* es, pues, el de la constitución, contenido y estructura de la conciencia humana. Frente al *cogito ergo sum* como un recipiente vacío pero firme, desde el que puede levantarse un determinado mundo teórico, la filosofía cartesiana representa algo más concreto, real y metodológicamente fecundo. Es cierto que, como ha mostrado Gilson,[7] en Descartes hay un componente de ideas tradicionales, que son utilizadas en momentos importantes de su filosofía. Sin embargo, no es esto lo más original de su pensamiento, a pesar de la insistencia con que ha sido estudiado por la mayoría de los historiadores.

Entre este apretado haz de ideas tradicionales, Descartes ha trazado las líneas fundamentales por las que caminará buena parte de la ciencia y el pensamiento moderno. En este sentido, más que en las *Meditaciones*, encontramos en el *Discurso* los rasgos característicos de esta nueva metodología. Por ello es Descartes el iniciador de la filosofía moderna, de una actitud intelectual que implica algo más positivo que una mera especulación con «esencias», «cosas materiales», «cogito», «extensión», «prueba ontológica», etc. El racionalismo no es, pues, la expresión de una extraña retícula intelectual que gobernase nuestro saber de las cosas, desde la tiranía de unos nuevos esquemas dogmáticos, sino una sencilla lectura, coherente y humana del gran libro del mundo.

III

Antes de intentar reconstruir la estructura referencial, en la que descansa el sentido del «moi-même» car-

7. E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, Vrin, 1951².

tesiano, tendríamos que hacernos una elemental pregunta: ¿Qué buscamos cuando nos interrogamos por el sentido de una fórmula, de una expresión, o por la solución de un problema? Tratemos de precisar alguna de las bases sobre las que construiríamos nuestra respuesta:

a) El lenguaje en el que se nos comunica la fórmula o el término en cuestión y que no entendemos, se nos presenta, por ello mismo, en su mera materialidad.

b) Para superar este primario modo de presencia, tenemos que reconstruir un contexto en el que aquello que se nos presenta como problema encuentra un cobijo teórico que le presta sentido y, en consecuencia, la respuesta que buscamos.

c) Los elementos de esa estructura son elementos de lenguaje en un determinado nivel de significatividad.

d) Este nivel de significatividad nos sirve para la intelección del término o problema, bien porque conozcamos ya ese nivel, por familiaridad con una terminología concreta, o bien porque se sustente directamente sobre el lenguaje natural en el que estamos instalados.

e) Hay, pues, diversos tipos de lenguaje que suponen diversos tipos de instalación en un problema, y que constituyen las claves imprescindibles para su solución.

El «moi-même» que al final de la primera parte del *Discurso* marca un momento importante en su posterior desarrollo nos plantea ciertas dificultades del orden de las señaladas anteriormente.

En primer lugar, en lenguaje natural, es claro el sentido de la expresión «moi-même», pero precisa-

mente esta misma claridad arrastra un cierto grado de complicación si la insertamos en su contexto más inmediato: «d'étudier aussi en moi-même» (132). Porque desde el momento en que salimos de la conformidad habitual con el lenguaje, la expresión de Descartes ya no es tan clara. ¿Qué quiere decir, realmente, «tomé un día la resolución de *estudiar en mí mismo*»? ¿Dónde está la estructura referencial que, desde el nivel del lenguaje, nos sirve de clave hermenéutica para entender lo que esa expresión significa? Porque no es fácil de determinar este «mí mismo» como objeto de estudio, si, como parece evidente, Descartes no quiere decir que «mí mismo» sea, por ejemplo, equivalente a cuerpo humano y que, por tanto, va a estudiar este cuerpo desde un punto de vista biológico, físico, etc. ¿Qué quiere decir, entonces, estudiar en «mí mismo»? Si, a pesar de la objetivación que indudablemente supone, este *mí mismo* no es mero complemento de estudiar, sino objeto, realidad, estructura *en* la que se estudia, ¿qué es lo que se pretende *estudiar en mí mismo*? ¿Qué tipo de realidad se asienta y recoge aquí? ¿Cómo se aprehende el *qué* aposentado en esa mismidad? En una palabra, ¿qué podríamos entender por este *mí mismo* cartesiano, recipiente y fundamento de un nuevo saber?

La desnuda presencia de este «mí mismo» adquiere consistencia, según hemos dicho, como fruto de una decepción. Los distintos saberes que, programáticamente, se describen en la primera parte del *Discurso*, y que forman, en resumen, el panorama de la ciencia del siglo XVII, al ser analizados en el recipiente de este «mí mismo», se sumergen en una inquietante inseguridad. Por eso, esta mismidad es, sobre todo, el espíritu crítico, el paso primero de una vocación intelectual, que ve la historia y el mundo, no desde la tradicional lec-

tura, desde el lenguaje al uso, sino desde la sospecha de que el saber y la conciencia humana pueden, equivocadamente, constituirse.

Bajo la luz de este «moi-même», como contraste de los saberes depositados en él, aparecen algunos de los planos que estratifican la conciencia:

a) Los *distintos saberes* que, transmitidos por la tradición, ofuscan y confunden muchas veces nuestra correcta lectura del mundo y, en consecuencia, nuestra interpretación de él. Estos saberes se amalgaman con la conciencia, constituyendo un bloque de «aceptaciones» sin crítica.

b) La serie de *formas no científicas* que estructuran nuestra mentalidad, y forman el fondo moral sobre el que se levanta nuestro comportamiento. Entre estas formas se desliza la voluntad de vivir en un mundo moral y social establecido.

c) Los *esquemas de posibilidad*, entre cuyos límites se realiza toda obra humana. Estos esquemas son, en el fondo, expresión de la mutua dependencia entre hombre y mundo. Fuera de estos esquemas de posibilidad, no es realizable actividad humana alguna. Efectivamente, el «moi-même» vive inserto en estas fronteras que sólo puede, en cierto sentido, romper el lenguaje, por el mero hecho de poder expresar y formular esta limitación.

d) La *paralización del saber*. Al lado de esta última frontera de posibilidad que ciñe el obrar y entender, se da un dominio previo de inactividad, surgido por una serie de motivaciones teóricas y prácticas, que impiden a la inteligencia ir más allá del nivel alcanzado. El saber no es entonces «camino hacia», sino muralla que detiene. Las presiones de una sociedad, el peso de unos supuestos principios éticos, etc.,

se infiltran en ese saber que, hasta entonces, podía haber sido fecundo; lo fijan y utilizan integrándolo en una totalidad en la que pierde su función estimuladora y creadora.

e) Pasividad y actividad del «moi-même». Dentro de los planos anteriormente señalados, y que intervienen en la cosificación del yo, se podrían integrar dos elementos: el yo que sustenta y lo sustentado en él. Porque no hay sustentación sin yo, ni yo sin contenido. Pero esto vuelve a plantear, en otro plano, la pregunta primera del sentido del «moi-même». ¿Qué encierra esta palabra, si se desprende de aquello a lo que, en la expresión cartesiana, sirve de sustento? ¿Qué es realmente «moi-même» más allá de su mera formulación lingüística? Quizá la respuesta brote de este planteamiento doble, al que Descartes se refiere cuando emplea la expresión «étudier en moi-même». Sin el contenido, sin el saber depositado en la conciencia, no hay posibilidad de aprehender el «moi-même», pero precisamente, por el carácter peculiar de todo saber, de toda construcción teórica, el «moi-même» es un cierto tipo de actividad que, en el enfrentamiento con el «livre du monde», produce una especie de lectura de ese libro del mundo, que se denomina ciencia. Por ello, el «moi-même» ya no es tanto el posible análisis de unos planteamientos objetivos, cuando la, por ahora, tímida pero concreta presencia de la subjetividad en la objetividad o, con términos más exactos, del hombre en el mundo.

El «moi-même» señala un amplio margen frente a cualquier atadura, incluso la más sutil, del saber establecido y aceptado. El «moi-même» apunta aquí, no hacia una problemática teoría de la libertad o a un prekantismo en el que ya se configurase una especie de

sujeto trascendental, sino hacia una praxis de la liberación, a una metodología del saber como tarea humana, como arriesgado compromiso entre lo establecido por la ciencia y la independencia del sujeto empeñado en dilatar la experiencia intelectual.

El «moi-même» cartesiano es, pues, expresión de una determinación indeterminada, de este saber capaz de enriquecerse o, si es preciso, corregirse en el horizonte de su propio dinamismo.

Este impulso crítico, orientador a su vez de nuevos rumbos intelectuales, constituye una lección importante de la primera parte del *Discurso*. Frente a los distintos saberes de la época, no quedan más que dos estructuras posibles, en donde pueda, realmente, construirse un nuevo tipo de ciencia: *a)* «le grand livre du monde», *b)* «la science... qui se pourrait trouver en moi-même». Por un lado, pues, el inmenso dominio de la experiencia; por otro lado, el yo como posible recipiente de una visión deformada de la realidad, pero también como elemento imprescindible de libertad. El *Discurso del Método* será la búsqueda de un «moi-même» capaz de servir eficazmente a la construcción de un nuevo saber, y de servir de contraste y verificabilidad para calibrar otros saberes.

IV

Esta presencia del yo, que descubrimos en la primera parte del *Discurso*, plantea un problema cuya solución parece encontrarse en la segunda. Porque el yo, la conciencia, o cualquier otro término que se emplee para explicar el «moi-même», no hacen justicia al verdadero sentido del discurso cartesiano. Es corriente comprobar en los intérpretes modernos, largas elucu-

braciones para explicar, por ejemplo, la relación entre pensamiento y ser,[8] o para determinar las características de la transparencia del ego.

Pero lo que el *Discurso* nos dice es otra cosa. Este «moi-même» por cuyo último significado se discute, surge, en la segunda parte, no bajo un problemático carácter de objeto especulativo, sino de *objeto histórico*. El mundo histórico irrumpe en la conciencia, la solidifica y la estructura. «Je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poêle, où j'avais tout le loisir de m'entretenir de mes pensées» (132). Estos pensamientos no son un recurso gnoseológico para desligar al yo de las cosas y el mundo, sino que nos entregan un determinado contenido para arrancar a la conciencia de su aparente soledad.

La segunda parte del *Discurso* se abre con una sorprendente confesión: «J'étais alors en Allemagne, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé» (132). La irrupción de la historia que aquí tiene lugar marca un nuevo y decisivo estadio en el desarrollo de la conciencia y en la estructura general de la vida intelectual. ¿Cómo está constituido este mundo histórico? Las «pensées» con las que Descartes se entretiene, según nos dice, le llevan, en primer lugar, a la conocida imagen de la ciudad construida por un solo arquitecto. Todo el mundo de la cultura humana parece edificado sobre un contradictorio patrón, sobre la diacronía de la historia, alargada por generaciones que le han prestado su variedad y, al parecer, su carencia de sentido. Es el mismo tema que Wittgenstein[9] recogerá cuando compara al lenguaje con una vieja ciudad, hecha de casas de diversa época y de calles de

8. F. Alquié, *op. cit.*, p. 181.
9. L. Wittgenstein, *Schriften*, 1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1960, p. 296.

complicado trazado. La historia se presenta así opuesta a la coherencia de la razón, no porque en ella no haya habido una determinada armonía en su desarrollo, sino porque ha ido surgiendo al ritmo de las necesidades inmediatas, de las presiones de la realidad, sin la ordenación de una legislación que, previamente, orientase su rumbo y economizase sus vicisitudes.

Pero frente a esta situación con que la realidad histórica se presenta a la conciencia, encontramos un aspecto importante que podríamos denominar la *órbita de la praxis*. En ella ya no se presenta al reformador intelectual el mundo blando de la conciencia constituyente e interpretadora, sino la dureza de la realidad constituida. Esta órbita se estructura en tres planos de oposición:

ciudadano............	«État»
científico.............	«corps des sciences»
pedagogo............	«l'ordre établi dans les écoles pour les enseigner»

Pero ninguna de las estructuras establecidas se deja modificar, como tales totalidades, por la presión que ejerza una conciencia individual bajo la forma de ciudadano, científico o pedagogo.

Aunque los límites de este enfrentamiento están claramente trazados por Descartes, la salida vuelve a encontrarse a nivel de la conciencia, ya que es más fácil arreglar las propias opiniones que organizar la objetividad constituida. Con todo, en la soledad de esta lucha por liberarnos de las opiniones que han depositado en nosotros las estructuras políticas, científicas o pedagógicas, hay una oposición que no está expresa en Descartes, la de individuo-pueblo. Al hacer el individuo limpieza de sus opiniones, elimina, en el lenguaje, la

voz de ese pueblo. La razón funcional que opera en busca de fundamentos nuevos, tiene que captar, como lastre intelectual, el sedimento objetivo en el que las diversas conciencias se constituyen, se contrastan y fecundan. La posible riqueza del «peuple», solidificada en sus opiniones y por consiguiente en su lenguaje, aparece como confusión frente al «je».

Aún están lejos el *Volksgeist* y la historia como dialéctica. En su absoluta soledad, la historia tiene que constituirse entonces como *conciencia prudente*: «je me résolus d'aller si lentement, et d'user de tant de circonspection en toute chose...» (136). Porque el nuevo hombre cartesiano tiene de alguna manera que realizarse, que salir de sí. Para ello no basta la mera perspectiva teórica. Hay que empezar por incorporarse plenamente, prácticamente, a esas estructuras que encontramos en desacuerdo con nuestra mentalidad ya liberada. Esta incorporación concreta va a tener lugar por un peculiar artificio cartesiano: *la moral provisional.*

V

Cuando surge la necesidad de una «morale par provision» nos encontramos ya fuera de la conciencia, de la soledad del yo. La conciencia se reconoce como conciencia libre, pero en el mundo objetivo de la praxis; precisamente allí donde su obrar no es la obra lineal y «par ordre» del «moi-même».

Para justificar, en cierto sentido, esta moral provisional, Descartes establece un símil típico ya en su método: la arquitectura. Mientras se levanta el nuevo edificio, hay que tener un lugar donde «on puisse être logé commodement pendant le temps qu'on y travail-

lera» (140). Al parecer no se puede dilatar el comportamiento adecuado en espera de una nueva y definitiva moral. Se puede ser «irrésolu» en el pensamiento, pero la acción nos obliga, y esta obligación tiene necesariamente que encuadrarse dentro de determinadas líneas de conducta. El hecho de esta necesidad es, a la par, la prueba de esa salida definitiva del mundo de la conciencia, y de la imprescindible inserción en el mundo de los otros, en el mundo de la praxis, en el mundo de la realidad. Podemos suspender nuestras decisiones teóricas hasta tanto no hayamos llegado a un determinado grado de claridad, pero lo que no podemos es detener nuestro comportamiento práctico, nuestros imperativos reales, nuestra vida. En este momento aparece en el *Discurso* la vieja oposición entre teoría y praxis, y en ella la negación del mundo teórico, como única morada para el hombre. Sólo la praxis nos justifica y humaniza al ser creadora, y al tener que realizarse siempre en contacto con el pensamiento que la orienta. Cuando esto no ocurre, porque el pensamiento orientador aún no existe, hay que vencerse del lado de la realidad exterior, del lado de la vida. En este caso, para que nuestro obrar no sea una realización inhumana, un simple comportamiento de autómata, hay que buscar un modo de justificación para nuestra presencia entre los hombres, para que sea coherente nuestra inserción en la sociedad.

La soledad intelectual de la primera parte se ha convertido aquí en soledad moral. Pero la soledad moral es imposible, precisamente por ese imperativo de la acción. No queda más que colocarse bajo el *ethos* establecido, vivir conforme a él, el tiempo en el que nuestro pensamiento continúe en estado de irresolución e inseguridad.

La soledad moral cartesiana implica, pues, el sostenimiento de la moral de los otros, «à cause que je voulais remettre toutes [les opinions] à examen j'étais assuré de ne pouvoir mieux que de suivre celles de mieux sensés» (141).

Pero para poder seguir, en la época de soledad moral, las opiniones de los «mieux sensés» y encontrar así una precaria pero imprescindible compañía necesita llevar a cabo Descartes una operación hermenéutica que constituye uno de los momentos centrales del *Discurso*. Esta operación consiste en descubrir verdaderamente las ideas y opiniones de sus semejantes, al menos de los mejores, y tener, aunque sea provisionalmente, una pauta de conducta, una salida a la imposible soledad moral. La dificultad de este descubrimiento se debe «non seulement à cause qu'en la corruption de nos mœurs il y a peu de gens qui veuillent dire tout ce qu'ils croient, mais aussi à cause que plusieurs l'ignorent eux-mêmes; car l'action de la pensée par laquelle on croit une chose, etant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre» (141).

En este fundamental texto descubrimos una serie de aspectos cuyo análisis puede tener interés en la búsqueda de esa temática cartesiana. Para su interpretación podríamos destacar un primer nivel, en el que Descartes establece una oposición entre

a) decir .... lo que se cree
b) ignorar .... lo que se cree

Esta doble estructura, a su vez, corre paralela con otra en la cual se establece una nueva y más matizada oposición:

1. Acción del pensamiento
 por la que .... se cree algo.
2. Acción del pensamiento
 por la que [se conoce que] se cree algo.

Estas precisiones en torno a un fenómeno aparentemente simple tienen lugar porque Descartes reconoce que, debido a la corrupción de las costumbres, se llega también a corromper la misma «chose qui pense» (*Méditation seconde*, ed. cit., p. 277). No es extraño que, en este momento del *Discurso*, podamos descubrir cuál es, en realidad, el sentido y contenido del *yo* cartesiano. El *yo sustentador*, el *yo teórico*, mero punto de partida de especulaciones sin cuento y, por cierto, nada cartesianas, es aquí el *yo histórico*, el hombre concreto a quien Descartes se dirige y a quien, realmente, quiere reformar.

Nos encontramos, pues, en un estadio en el que el *yo* es la suma de los comportamientos objetivos que integran nuestra personalidad y nuestra relación con el mundo. En el texto cartesiano, esta relación la encontramos reflejada en los siguientes momentos:

a) «on croit une chose», contenido objetivo
b) «l'action de la pensée»
c) el conocimiento
d) el contraste de la praxis
e) el «dire».

Veamos cada uno de estos puntos:

a) «On croit une chose.»

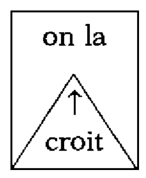
Supongamos un contenido objetivo, hasta cierto punto determinable, como el que podría describirse al intentar explicar el término «justicia». Debido a la «cor-

ruption de nos mœurs», ese contenido objetivo no es claro. Supongamos también una sociedad esclavista en la que unos ciudadanos se hubieran percatado de la falsedad de los principios sobre los que se funda esa sociedad. El contenido objetivo previo a ese percatarse será: «la sociedad esclavista es justa». Pero, en este caso, la proposición que expresa este contenido no es fruto de un planteamiento científico, sino sencillamente de una *instalación* dentro de ese tipo de sociedad. Se está instalado en esa sociedad, y, por las razones que sea, no se es consciente de la falsedad de esa proposición, que, incluso, puede no formularse nunca, ni objetivarse de manera que pueda tomarse ante ella una actitud positiva o negativa. La proposición «la sociedad esclavista es justa» no es ni afirmada ni negada; es un presupuesto lejano, una base casi natural, un ingrediente más de aquellos que configuran la vida humana en sociedad. La constitución de la creencia no es, pues, dialéctica; no está objetivando y planteando sus supuestos, sino aceptando sus elementos constituidos. Si tuviéramos que representar esta actitud, podríamos hacerlo así

on la
croit

La posible objetividad del «on la», de aquello que puede ser el contenido de la proposición en cuestión, forma un bloque con el acto (croit), por el cual se asimila ese contenido objetivo. La incipiente objetividad de la *chose* (*on la* croit) está diluida en la estructura del *croit*, inseparable de ella y, por consiguiente, ininteligible, inalcanzable a la razón.

b) «L'action de la pensée» nace ya de un supuesto que no es meramente negativo, como en el caso anterior en el que la *instalación* no permite el más mínimo dinamismo del pensamiento, aunque sea para afirmar el *on la*.[10] Aquí hay ya un acto tético, una «posición», que implica la afirmación de la «creencia» desde sus propios supuestos. El «se cree algo» implica la afirmación de lo creído desde el mismo motor de la creencia. La representación de este segundo momento podría ser:



Ya no es una instalación pasiva, en la que el *croit* se derrama por todos los elementos del *on la*, sino que el *croit* es un acto afirmativo y, por tanto, «action de la pensée», fuera del mismo contenido afirmado, reconociéndolo y aceptándolo. Este dinamismo no es aún una actitud racional —su objetivación no es algo previo a la reflexión—, sino el mero enfrentar de un contenido, para poder incidir sobre él desde el ángulo del *croit*. Este dinamismo puede motivarse: 1) por hábito subjetivo; 2) por conveniencia de intereses; 3) por hábito objetivo, en el que se manifiesta la presión de la sociedad o de la historia.

c) Pero imaginemos un tercer momento que representaríamos:

10. En el impersonal *on* vemos también un determinado tipo de objetividad; de ahí que aparezca junto con *la* (chose) y no con *croit*, como, gramaticalmente, correspondería.

on la croit	← on connaît

El dinamismo no es ya interior al acto, sino exterior. Es un nuevo acto en el que la objetividad no está en el *on la*, sino que en esa objetividad está incluido también el *croit*, o sea, la forma de aceptación del *on la*. Pero en el momento en que el contenido total, objetivo, es *on la croit*, el conocimiento se salva ya de ese dinamismo del *croit*, surgido por hábito o conveniencia, y la reflexión empieza a constituir nuevamente ese contenido, a enriquecerlo, criticarlo e, incluso, a eliminarlo. Este verdadero acto intelectual del *connaît* es, de hecho, desinteresado y creador. Fundamenta una nueva constitución, o fundamenta un nuevo objeto.

¿En qué se diferencian los dos actos? El *on croit* no acepta otra constitución que la que brota de sus propios elementos. El *on connaît* acepta otros elementos que enriquezcan o contrasten el *on croit*.

Conocer es, pues, *analizar, integrar, constituir*. Al analizar, descubrimos las partes del *on croit*, cuya característica consistía, antes del análisis, en presentarse como una totalidad inalterable. Al integrar, incorporamos a ese objeto, nuevamente constituible, elementos y conexiones que nos lo sitúan a otro nivel. Al constituir, realizamos esa incorporación, buscando referencias y creando el objeto conforme a ellas.

El *je* cartesiano es la presencia, en la filosofía, de esa fecunda dualidad (oposición) entre *constitución* y *constituyente*.

Un ejemplo de esta dualidad la encontramos en el planteamiento de definiciones: si afirmo que esto es un libro, porque es un libro, estaría dentro de la forma objetiva del *on la*. Si afirmo que esto es un libro, porque

un libro es... (y doy una definición), estaría en la perspectiva del *on croit*. Esta definición, asumida habitualmente por el *on croit*, sería un ejemplo típico de endurecimiento terminológico. Si afirmo que esto es un libro, pero lo objetivo a él y a su definición antes de entender lo que es, y precisamente para entenderlo, estoy en el estadio del *on connaît*.

d) En este punto entramos en contacto con la praxis. ¿Puede darse un conocimiento puramente teórico, al nivel de un enfrentamiento con la objetividad ya constituida, con la objetividad histórica? Hay análisis en los que parece que la teoría se mueve en *esquemas lineales de razón*. Pero no olvidemos que hemos partido de aquel momento del *Discurso* en el que se trata de establecer unas reglas de moral provisional, y se habla de «mœurs» y de «corruption». En este caso, ¿está constituido el acto de pensar de exclusivos elementos teóricos? ¿No hay en ese acto de conocimiento un momento previo, un acto previo, provocado, a su vez, por la praxis, por el sentimiento de insuficiencia de una determinada explicación, la del *on croit*? En una palabra, ¿cuál es la motivación del *on connaît*? El desdoblamiento necesario para la actitud reflexiva puede surgir: 1) Por decepción o duda. 2) Por insuficiencia del supuesto contenido fundante del *on croit*. 3) Por desarticulación del *on la* de contextos estructuradores que lo situaban en un horizonte terminológico asimilado críticamente a nuestro horizonte intelectual. 4) Por necesidad de una nueva perspectiva teórica modificada por los cambios históricos.

e) El «dire». Una vez constituido, desde el *on connaît*, el nuevo objeto, y «afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions» (139), cabe, además de la posibilidad del nuevo obrar, la posibilidad de *justifi-*

car y *comunicar* las razones de ese obrar. El «dire» puede moverse en dos niveles distintos: como justificación y manifestación de la praxis o como ocultación. En el ámbito de la praxis y de la ética observamos un interesante tema de relaciones que determina las necesarias implicaciones entre pensamiento y acción.

Hay, pues, un «decir» que expresa un nivel teórico justo; aquel que corresponde a la estructura misma de la conciencia, a sus valores, seguridades y proyectos. Este contenido constituye un bloque de «creencia» que, en este caso, no es más que el sistema teórico que forma la propia mentalidad. El «decir», al ser coherente e integrado, manifiesta siempre ese sistema teórico. Paralelo a él corre el mundo de la praxis, en el que puede desarrollarse un *obrar* como nivel práctico injusto. Esta injusticia lo es, en primer lugar, si no se ajusta al «decir»; si en su obrar aparece el hombre incoherente y desintegrado con el sistema que forma su yo, y con el «decir» que lo manifiesta.

Hay también un obrar justo que integra, sin necesidad de decirlo, el «decir». La obra absorbe aquí la función misma del lenguaje en su ejemplaridad práctica. Es cierto que esta praxis positiva puede encontrarse supeditada a una *interpretación*, a un decir de otros, que inserta en su trama la justificación y el sentido de esa praxis. La praxis positiva, al realizarse en medio de una sociedad en la que impere la «corruption de nos mœurs», se encuentra sometida a las presiones y falsificaciones de los grupos que la integran. La praxis sigue siendo positiva, pero las versiones que un «dire» interesado ofrezca de ella hacen que su eficacia y su ejemplaridad pueda quedar disminuida o, incluso, anulada.

Al lado de este empleo del «dire» se desliza un obrar injusto, que haría imposible un «dire» justo, ya

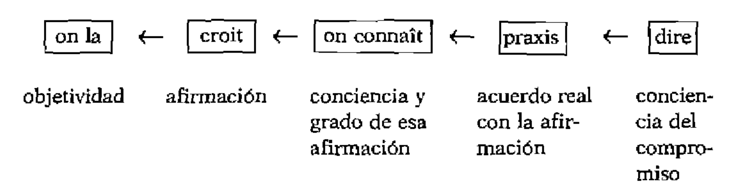
que hay niveles en la praxis de tan marcado perfil que no pueden, verdaderamente, enmascararse. Sin embargo, la sociedad ejerce su control sobre cualquier hecho, y en determinados casos es posible desarrollar un «dire», en el que se suavice o hasta se justifique la violencia de esa praxis injusta. De ahí que «il y a peu de gens qui veuillent dire tout ce qu'ils croient» (141). Esta disociación implica la referencia continua al mundo histórico y real constituido, y para superarla «je devais plutôt prendre garde à ce qu'ils pratiquaient qu'à ce qu'ils disaient» (141). Pero esto es una medida de prudencia, y en un nivel de reflexión crítica. Porque a pesar de la *ejemplaridad* de la praxis, a pesar de ese lenguaje de las obras, parece como si éstas fueran mudas o inexpresivas para cambiar el comportamiento de los otros. La praxis necesita, pues, el «dire» para comunicarse y llegar a aquellos que no fueron testigos; para extenderse y generalizarse.

Toda praxis, precisamente por el peligro de esa disociación con el «dire», tiene que identificarse, homogeneizarse con su propia comunicación, con su imprescindible acto de inteligibilidad que le presta el lenguaje, y que constituye siempre su momento de universalización y de pervivencia. Mientras el nivel del «dire» no se identifica, de hecho, con la praxis, ésta queda, además, sin contenido teórico, sin estructura de comunicabilidad. En un nivel inferior está el «hacer sin saber o sin saberlo», que rebaja al hombre al automatismo o a la alienación.

No basta, pues, con una praxis nueva, en la que se realice una determinada actitud crítica frente a un saber, o frente a una moral tradicional. No basta un nuevo «creer» que ponga en marcha esa praxis. Es necesario, además, el «dire», la comunicación, la formulación por la que se expande y abre el sentido de la

praxis. Los hombres que pueden servir, provisionalmente, de modelo a Descartes, *practicaban* conforme a lo que creían, pero no decían por qué lo practicaban. El «dire» hacia el que Descartes apunta supone la justificación de la nueva praxis, y la constitución, desde el decir y el obrar, del *on croit*. El «dire» del *on croit* nuevo daría «habitabilidad» y extensión reformadora al cerrado *on croit* personal.

El «dire», o sea, la trama coherente y explícita del significado, implica: toma de conciencia, comunicación y totalización. Toma de conciencia y comunicación son funciones imprescindibles del lenguaje. La primera, para que el hombre alcance la adecuada distancia, al entender y expresar el mundo; la segunda, para que esa inteligencia y expresión puedan participarse, corregirse y enriquecerse. Pero, además, el lenguaje nos ata totalmente a la sociedad de la que somos parte, nos compromete con las ideas y usos de esa sociedad, al aceptarlas o rechazarlas. El esquema completo de esta amplia relación podría expresarse así:



La segunda máxima, que se refiere a la firmeza y resolución en el comportamiento moral, es meramente un imperativo táctico para que nuestro obrar pueda superar la indecisión al regirse sólo por opiniones probables. Es una máxima en la que se reconoce la ineludible necesidad de la acción, aunque los principios que la determinan no puedan establecer, con claridad, las razones que justifican plenamente nuestras obras.

La tercera máxima es de orden ideal, «de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde; et généralement, de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées...» (142). La estructura que se destaca en estas líneas está sustentada por la oposición que se establece entre:

cambiar mis deseos	mejor que el orden del mundo
vencerme a mí	más bien que a la fortuna

Aquí aparece otro nuevo tipo de dualidad, a distinto nivel de las que se encuentran en otras partes del *Discurso*. Encontramos términos como «désirs», «fortune», «volonté», «pouvoir», que nos sitúan en un determinado horizonte de interpretación. Es interesante, sin embargo, observar que en las oposiciones establecidas parece como si se enfrentase un elemento racional con uno irracional: el yo frente a la fortuna; el pensamiento frente al azar, a lo imprevisto, a lo incontrolado o indeterminado. El yo ceñido por lo irracional. Por otro lado, los deseos, aquello que de suyo no es racional ni controlable, frente al orden del mundo, a la razón y armonía que aparece en la misma naturaleza. Lo irracional, pues, en el dominio del sistema de lo racional.

Si la primera máxima era teoría de la moral, y en relación con ella, descubrimiento de la oposición teoría-praxis; si la segunda se refiere más bien a la praxis, como dinamismo moral, como necesidad de obrar; la tercera apunta, sobre todo, a la moral personal, a la moral individual. Por eso vuelve Descartes otra vez al refugio de la intimidad: «il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées» (142). Los pensamientos aparecen, así, objetivados en una nueva forma: «pouvoir». No es, pues, extraño que en este

contexto aparezca el tema del estoicismo. Cuando el mundo se presenta bajo la forma de «fortuna», como algo que escapa a la praxis y a la mediación creadora, no queda otra salida que el refugio de «mis pensamientos». Pero este refugio no es, en Descartes, fruto del escepticismo. El «poder» sobre los pensamientos no consiste en el simple ejercicio intelectual, que opera libremente, sin atadura ni compromiso. El dominio sobre los pensamientos acaba por implicar, de alguna manera, la exacta interpretación del mundo y el servicio a los otros hombres.

VI

En la cuarta parte del *Discurso* aparece el término «meditaciones», y «elles sont si métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut être pas au goût de tout le monde» (146). Entre este nuevo estadio y el que inicia el *Discurso* han quedado las reglas de moral como una etapa central con la que, en cualquier momento, se podría contrastar el sentido de esas meditaciones. Encontramos aquí esos temas considerados típicamente cartesianos, como aquellos que hacen escandalizarse a Ryle en su crítica al mito de Descartes.[11] La búsqueda del centro de la subjetividad, de la reconstrucción de la conciencia a partir de ese punto, de la estructura de la certeza en abstracto, de la idea de perfección, etc., son parte de esos temas. El planteamiento es, también, distinto del de la primera parte. Allí el *yo* aparece objetivado en la amalgama de los distintos saberes; es un simple término en el que se ex-

11. Cf. Gilbert Ryle, *The concept of Mind*, Londres, Hutchinson and Co., 1949.

presa la conciencia, la realidad, el saber. Aquí, sin embargo, no es la *mismidad* del *moi-même* lo que interesa, su contenido y constitución, sino el punto originador de esa mismidad.

La quinta parte del *Discurso*, aunque se presenta, en principio, como una serie de deducciones de las seguridades ya establecidas, es un resumen de las cuestiones físicas que van a aparecer en *Le monde ou Traité de la lumière*. Percibimos en estas páginas del *Discurso* el entusiasmo con que Descartes habla de los problemas físicos o biológicos, que parecen estar más en consonancia con sus verdaderas intenciones y con el significado más profundo de su filosofía. Pero esto nos lleva ya a la última parte, donde claramente aparece el «para qué filósofos», y el objetivo final del pensamiento cartesiano.

En esta última parte, junto a la ya habitual confesión intelectual, se nos presenta un programa de trabajo y una serie de metas que alcanzar. Pocas páginas, sin embargo, tan olvidadas o tan enterradas para la historiografía, que se ha entretenido, por el contrario, en largas y vacías especulaciones con todo lo que era accidental al cartesianismo. El filósofo de la máscara ha sido, pues, nuevamente enmascarado, y no sólo por famosos y fieles comentaristas, sino incluso por autores, como Ryle, que por desenmascarar pseudoproblemas creaban pseudocartesianismo, aceptando el cartesianismo oficial, o sea, el cartesianismo inexistente.

El tema autobiográfico que, de nuevo, encontramos al final del *Discurso*, adquiere la alteridad adecuada en la estructura social frente a la que se destaca. La tarea intelectual carece de sentido, si no tiene objetivos humanos, si no busca la liberación de los otros. «J'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées (mes spéculations), sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à

procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes» (168). Para esto distingue Descartes entre una *filosofía especulativa*, filosofía oficial que se enseña en las escuelas, y una *filosofía* práctica por la que nos convertimos en «maîtres et possesseurs de la nature» (168). El objetivo fundamental de la filosofía es, pues, contribuir al progreso humano. Filosofía quiere decir aquí ciencia, en su significado más moderno. El saber tiene que tender hacia la explicación y dominio del mundo. Esta empresa intelectual no puede llevarse a cabo sin un nuevo espíritu de colaboración, porque «plusieurs peuvent plus voir qu'un homme seul» (172). El trabajo en equipo, la ayuda del Estado, la defensa de la vida intelectual, de la independencia y libertad son temas tratados en estas impresionantes páginas cartesianas.[12]

Junto al sentido comunitario del saber, y a propósito de la continuidad de su obra, hace Descartes una alusión al problema de la comunicación y la creación científica: «pour ce qu'on ne saurait si bien concevoir une chose, et la rendre sienne, lorsqu'on l'apprend de quelque autre, que lorsqu'on l'invente soi-même» (173). Como consecuencia de la libertad individual, el hombre es capaz, a través del saber recibido, de tejer su propia crítica a ese saber, y de contribuir a su progreso.

VII

La creación filosófica, precisamente porque se desarrolla dentro de la sociedad, se inserta en esquemas

12. El libro de Roger Lefèvre, *L'humanisme de Descartes*, París, PUF, 1957, 284 pp., da una interpretación muy insuficiente, sobre el tema del humanismo, en la que se acogen todos los tópicos que imposibilitan cualquier renovadora interpretación del cartesianismo.

que pueden deformarla o empobrecerla. Si esto ocurre en el presente, y ha ocurrido en el pasado, Descartes teme que el progreso se malogre en el futuro, debido a esta tergiversación que amenaza al pensamiento. «A l'occasion de quoi je suis bien aisé de prier ici nos neveux de ne croire jamais que les choses qu'on leur dira viennent de moi, lorsque je ne les aurai point moi-même divulguées» (174). Ante este posible error de interpretación en el futuro, Descartes proyecta una cautela interpretativa, fundada en la propia conciencia y la propia experiencia de verdad. Quizá sea éste un momento inicial de la hermenéutica filosófica: el momento en el que la superficie sin relieve de lo pasado adquiere la pulsación suprema en el instante fundamentador del yo, o sea, de la experiencia intelectual inmediata, de la historia personal, de la vida.

Desde la experiencia científica personal, Descartes contempla en la historia de la filosofía una esencial oposición: la que surge entre los «escritos de los filósofos» y «las extravagancias que se les atribuyen». Porque, a pesar de ser «les meilleurs esprits de leur temps..., on nous les a mal rapportés» (174). En la interpretación del pasado, Descartes insiste en que hay que captar el sentido de aquello que fue verdaderamente *dicho*, que hay que interpretar correctamente, y en su contexto adecuado, el contenido y la forma del autor en cuestión y, por último, que hay que superar esos conocimientos partiendo, de algún modo, de ellos. De lo contrario, la historia humana carecería de lo que la funda y especifica: el progreso. Por progreso hay que entender la revisión, renovación, perfeccionamiento de las ideas en la praxis histórica, en el contexto real de cada tiempo, de cada situación, de cada sociedad, y con el objetivo de mejorar siempre la armonía total entre los hombres.

La historia del pensamiento filosófico representa también un momento importante en esa mutación creadora. Sobre todo, porque aquellos pensadores que supieron establecer relaciones verdaderas con su época siempre tienen un hueco ejemplar y fecundo en cualquier presente posterior, y, por tanto, pueden servir de estímulo, correctivo y experiencia. Al hacerles este hueco no podemos aceptar, tal vez, los contenidos, la materia de aquello que dijeron, pero su sistema de relaciones, sus actitudes y planteamientos, en una palabra, la forma con la que abordaron los contenidos que nos transmiten, constituyen siempre una lección inolvidable. A través de ellos, como a través de la historia en general, nos habla la memoria colectiva. Esta memoria nos hace superar siempre el pasado por el mero hecho de tener que traerlo hacia nuestro presente, hacia nuestros contenidos y experiencias.

En el caso concreto de la vuelta al pasado para recoger esa memoria filosófica, no podemos atarnos a lo *ya sabido*. Esos «esprits fort médiocres» que se sujetan a los modelos pasados y se encierran en ellos, sin aceptar la evolución y sin aspirar al progreso para el que esos mismos modelos sirven «sont comme la lierre, qui ne tend point à monter plus haut que les arbres qui le soutiennent» (174). Toda superación implica, pues, el tronco de ese árbol que funda y desde el que se parte, y una serie de objetivos hacia los que se tiende. Estos objetivos son, entre otros, la conquista y humanización del mundo, la inteligencia entre los hombres.

En la interpretación del pasado filosófico distingue Descartes lo que es «intelligiblement expliqué dans leur auteur» de aquellas cuestiones «dont il ne dit rien et auxquelles il n'a peut-être jamais pensé» (174). El recobrar lo «inteligiblemente explicado» constituye una tarea fundamental en el estudio del pasado. El carácter

de inteligibilidad viene dado por una serie de coordenadas de las cuales podrían destacarse: la adecuación con la época; la posibilidad de conexión desde el presente del autor hacia el futuro; la capacidad para hacer viable, en cada presente, todos los esfuerzos que se han hecho en relación con la liberación humana y la lectura exacta del mundo.

La inteligibilidad del pasado es, en el fondo, una función del sentido que de la libertad y del saber tuvieron esos autores con cuyas obras nos ocupamos. Porque, precisamente, al no ser fácil de descubrir, se ha tejido una falsa hermenéutica sobre el legado cultural. Los huecos que podría presentarnos la lógica de esa inteligibilidad los hemos llenado con planteamientos que nada tenían que ver con ella. Esta manipulación sobre el pasado tiene sus raíces más profundas en el deseo de ocultar determinadas soluciones que ya tuvieron lugar, pero que inquietarían nuestro presente o desharían nuestros intereses.

Descartes señala la importancia que tiene el revisar la visión del pasado, el dejar oír su verdadera lección, el destacar lo que es realmente inteligible y, por consiguiente, nos aporta la experiencia de unas teorías que ya han tenido contacto con la sociedad y con el tiempo, o sea, que ya han cuajado, de alguna manera, en praxis. De ahí que aquellos que quieren cegar nuestras perspectivas pretenden siempre borrar el interés por el pasado o, si esto no es posible, transmitirnos de él una imagen deformada, incompleta, inexpresiva, para seguir encerrados en la soledad inconexa de un presente en el que somos utilizados y maniatados, porque no tenemos la compañía sonora y alerta de la historia.

En las últimas líneas del *Discurso*, su autor hace, una vez más, profesión de fe en el saber y en el pro-

greso humano. Saber y progreso que sólo tienen sentido si es útil al hombre. Este tema se destaca junto a otro, esencial también para entender el manifiesto cartesiano: el lenguaje. No hay comunicación ni progreso posible si falta aquel instrumento imprescindible para la transmisión y creación de ese progreso. Este instrumento ha de ponernos en contacto inmediato con el mundo y con «mon pays». Por eso Descartes afirma que escribe en francés, en la lengua de su «raison naturelle». Esta lengua no habla en una terminología cerrada, con una lectura parcial de la realidad, con un innecesario bagaje exclusivamente libresco, como era el caso del latín de las escuelas filosóficas, en el que había desaparecido una gran parte de la herencia intelectual de los griegos, de su expresión de la *physis* y la *polis*. La propia lengua ofrecía a Descartes, aunque no fuera consciente de ello, la visión de una realidad, asimilada ya por la experiencia colectiva, mediatizada y teñida también, pero abierta, como el lenguaje mismo, a la crítica y a la creación.

Es cierto que esta preocupación por el lenguaje parece que no va en consonancia con la duda metódica que, al extenderse a todo saber, llegaba también al lenguaje. Y, sin embargo, la crítica cartesiana apunta, más bien, a los saberes de la época que, precisamente, no hablaban la lengua natural, sino una lengua en la que había desaparecido la *naturaleza*.

Aquel presente cartesiano, que se formuló en el *Discours de la Méthode*, llega hasta nosotros en un momento de crisis filosófica muy profunda, de búsqueda de un camino real para el pensamiento. Y como entonces, al lado del lastre inútil de los conceptos terminologizados y resecos, de un vocabulario ambiguo y sistemáticamente utilizado para la confusión, vuelve el tema del lenguaje a presentarse como un *mundo al*

lado del mundo, como una *interpretación* de la realidad. Este *mundo al lado* hay que explorarlo en su misma y peculiar estructura, pero sin olvidar que su última semántica consiste en servir de comunicación entre los hombres, de memoria colectiva y de auténtico reflejo de la vida y de las cosas.

ÍNDICE